لسنج

تربية الجنس البشري

ترجمة وتقديم وتعليق

د . حسن حنفي



التنوير

علي مولا

تـــــــــربية
الجنـــــــس
البشـــــــري

- د. حسن حنفي
- تربية الجنس البشري

- الطبعة الثانية ٢٠٠٦
- توزيع مكتبة السائح طرابلس ـ لبنان
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس: ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٩٦١/١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

E mail : kansopress@hotmail.com

لسنج

تربية
الجنس
البشري

ترجمة وتقديم وتعليق
د. حسن حنفي



الإهداء

الى دعاة الوحي وانصار التقدم

مقدمة الطبعة العربية الأولى

إثر هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ وإدراكنا أننا حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعي ثوري ودون نظرية ثورية ، عكف كثير من المفكرين العرب على التعرّف على مقدمات الثورة وشروطها . ولمّا كان الحديث عن الثورة حديثاً مباشراً ما زال يخضع للرقابة الشديدة في مجتمعاتنا إبّان الثورات العربية الاخيرة لجأتُ الى التراث الغربي كوسيلة للحديث عن الثورة والتقدم ، والوعي والجماهير ، من خلال تقديم نصوص من الفلسفة الغربية شرحاً وتقديماً . وكما كنتُ من قبل قد قدمتُ « رسالة في اللاهوت والسياسة » لاسبينوزا ، انجيل التنوير في القرن السابع عشر ومؤسس العقلانية الحديثة الشاملة بلا استثناءات وتطبيقها في كل الميادين وفي مقدمتها الكتاب المقدس وعقائد الايمان ، ونظم الحكم ، والعادات والعرف والتقاليد الموروثة ، دفاعاً عن حرية الفكر ولاثبات أن حرية الفكر ليست خطراً على الايمان أو على سلامة الدولة ، قمتُ بهذه المحاولة الجديدة « تربية الجنس البشري » للسنج ، انجيل التنوير في القرن الثامن عشر لمؤسس فلسفة التاريخ مع هردر وكانط في المانيا مع باقي كتاباته « اللاهوتية » الاخرى باستثناء نقده للاناجيل . ويبين لسنج أن الإنسانية قد تطورت في ثلاث مراحل ، من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الصبا ثمّ إلى مرحلة الرجولة حيث استقلّت الإنسانية واكتملت ، ولم تعدْ في حاجة إلى أية وصايا خارجية دينية أو سياسية . اكتملت الانسانية وأصبحت مستقلة الذهن ، حرة الإرادة ، كما أُعلِن ذلك في فلسفة التنوير ، فلسفة العقل والحرية والديموقراطية والطبيعة والانسان والتقدم . وكان الهدف من ذلك تحديد المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا نحن : هل وصلنا إلى مرحلة استقلال الذهن وحرية الإرادة أم أننا ما زلنا نعيش تحت الوصايا الدينية والسياسية ؟ ولمّا كان الوحي هو عامل التقدم ، وكنا امة تزهو بأن لديها وحياً ، يكون السؤال بالنسبة لنا هو : هل قام الوحي بوظيفته في التاريخ في تقدم الجنس البشري واستقلال الوعي الانساني أم أن لدينا تناقضاً صارخاً بين الوحي كمعطى مثالي والتخلف كواقع تاريخي ؟

وقد قمت بهذه الترجمة على طريقة الشرّاح القدماء . النص وسيلة للشارح لعرض آرائه الخاصة من بيئته الخاصة لأهدافه الخاصة كما فعل ابن رشد في شروحه الكبيرة ، خاصة في « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ناقداً في ثناياه « علم الاشعرية » . أواصل هذا التيار الذي انقطع في شروحي للفلسفة الغربية . كما عقدت مقدمة طويلة عن فلسفة التاريخ قبل لسنج وبعده من اجل اعطاء نماذج لطلابنا من فلسفات التقدم ومفاهيمه المختلفة ، وفكرة المراحل ، حتى تساعده على إبراز هذا المفهوم من وجدانه المعاصر واكتشافه في تراثه القديم ومساعدته على الإجابة على سؤال : في أي مرحلة من التاريخ أنا أعيش ؟

ولعلي بذلك أكون قد ساهمت في صياغة قضية التقدم في بلادنا والعودة بها إلى تراث الأمة ومنبعه في الوحي .

حسن حنفي
القاهرة
حزيران / ١٩٨١

١

لسنج . . . حياته واعماله

هوجو تهولد إفرايم لسنج Gotthold Ephraim Lessing ولد سنة ١٧٢٩ في كامنز ـ لوزاس Kamenz-Luzsace في مقاطعة ساكسونيا Saxony موطن مارتن لوثر . وكان والده راعياً Pastor لوثرياً أرثوذكسياً ، مهتماً إهتماماً كبيراً بالمسائل العقلية والأكاديمية . ينحدر لسنج إذن من عائلة رعاة الكنيسة مثل نيتشه وكأن كل من أخذ موقفاً جذرياً من الدين إنما فعل ذلك لحبه له ، وتقديراً لمكانته ، وإدراكاً لأثره ، ومعرفة بخطورته كما قالت من قبل سيمون في Simone Weil : إن كبار الملحدين هم كبار العاشقين لله ؟

وقد تلقى لسنج تعليمه أولاً على يد هينتز Heintz الذي كان متأثراً بفلسفة فولف Wolff الذي كان يعتبر بحق من أوائل فلاسفة التنوير في ألمانيا نظراً لاعتماده على العقل بالرغم من إدانة كانط له ولفلسفته واعتبارها نموذجاً للدجماطيقية . التحق لسنج في ميسين Meissen بمدرسة القديسة إفرا Afra سنة ١٧٤١ ، وفي ذلك الوقت وقع في غواية مسرحيات العصر ، وهي مسرحيات شليجل Schlegel الذي كان لا يحلف إلا بالقديم ، حاول لسنج وهو في هذا السن المبكر ، تقليد بلاوتوس Plautus ، وموليير Moliere ودستوشس Destouches مما يدل على اهتمامات لسنج الأدبية وهو ما زال في الثانية عشر ربيعاً .

ثم التحق لسنج سنة ١٧٤٦ بجامعة ليبزج Leipzig لدراسة اللاهوت ثم الطب مما يدل على اهتمام لسنج أيضاً ، وهو في السابعة عشر من عمره بموضوع اللاهوت والطبيعة ، وهو ما حدث بالفعل في العقد الأخير من عمره عندما أصبح من مؤسسي الدين الطبيعي مع فلاسفة التنوير والمؤلهة Deists الإنجليز . وقد كان التأليف في اللاهوت الطبيعي من التيارات الجديدة في القرن الثامن عشر بعد اكتشاف الطبيعة على يد فلاسفة التنوير مثل سبينوزا ، وروسو ، ودالمبير ، والفلاسفة الحسيين بوجه عام خاصة لوك وهيوم ، تأكيداً لما بدأه فلاسفة النهضة في القرن السادس عشر بعد نقدهم للموروث وإلتجائهم إلى مصدر آخر للمعرفة هو الطبيعة ، وبالتالي نشأ العلم . وقد كتب وليم بالي (١٧٤٣ ـ ١٨٠٥) William Paley بالفعل في اللاهوت الطبيعي[1] حيث بدأت اكتشافات العلوم الطبيعية ومحاولة تأسيس الدين على منجزات العلم الحديث بعد أن تصدعت الأسس القديمة للعقائد مثل ، الكتاب المقدس ، السلطة الكنيسية ، الحوادث التاريخية . . . إلخ . والرغبة في إعادة تأسيسها من جديد إبتداء من العلم .

ولكن ظل لسنج قلقاً لا يستقر له حال على اختيار دراسة بعينها ، تتجاذبه العلوم والآداب والأديان وكأن فيلسوف التنوير لا يفرق بين هذه المجالات ، فالتنوير واحد في العلم أو في الأدب أو في الدين . التنوير فعل

(1) William Paley: Natural Theology, Bobbs-Merill, Indianapolis, Newyork, 1963.

للروح ، والروح هو خالق العلم والأدب والدين ، كان لسنج إذن يبحث عن اتجاه أكثر مما كان يبحث عن ميدان ، وكان يحاول تحديد موقف أكثر مما كان يرغب في وضع نفسه في تخصص دقيق . لذلك كان يقول دائماً أن الكتب لا تجعل من الإنسان إنساناً ، ولكن الموقف المستنير هو الذي يجعل الإنسان جديراً بإنسانيته .

غيّر لسنج دراسته إلى الأدب والرياضة بعد أن عاوده اهتمامه الأول وهو الأدب مع الرغبة في البحث عن اليقين في العلم ، فوجده في الرياضة ، وقد كانت الرياضة نموذج اليقين في القرن السابع عشر . كانت بواعث لسنج التي تحركه هي الأدب واللاهوت والعلم وكان نموذج اليقين لديه هو العاطفة في الأدب كما هو الحال عند الرومانسيين ، والوضوح في الرياضة ، والتجربة في العلم ، ومن ثم نشأ التنوير في الدين الذي يقوم على صدق العاطفة ، ويقين العقل ونور الطبيعة .

وكان لدى لسنج إحساس قوي بالحياة الإنسانية ، وكانت الحياة الإنسانية في النهاية هي مطلبه . وما العلوم والفنون والأديان إلا صياغات مختلفة للحياة الإنسانية . ففي خطاب له بتاريخ ٢٠ يناير ١٧٤٩ يعترف بأن الكتب ستجعل منه عالماً لا إنساناً . كان الإنسان مبغاه ، سواء كان أديباً أم عالماً طبيعياً، أم عالماً رياضياً أم لاهوتياً .

وقد كشف له إرنستي Ernesti الحضارة اليونانية القديمة وبعدها الإنساني كما حادثه ج . ف كريست J.F. Christ عن لاكوؤون Lacoon . وفي هذا الوقت نشر لسنج نداءات للخلاص[١] وهي نوع من الابتهالات الدينية تدعو لخلاص الإنسان .

ولكن نظراً لاستقلال لسنج ، ورغبته في البحث عن طريقه الخاص المستقل عن طريق اساتذته ومناهجهم اتصل بابن عمه ميليوس Mylius الذي أصدر سنة ١٧٤٥ مجلة ثورية بعنوان « المفكر الحر »[٢] ، والمفكرون الأحرار هم في الحقيقة فلاسفة التنوير ، إذ يقوم التنوير على البحث الحر كما يؤدي البحث الحر إلى الاستنارة .

كان ميليوس يتصور الله من حيث هو مهندس للعالم وذلك لما في العالم من انسجام وتآلف ، وكان يمجد سبينوزا أول فلاسفة التنوير ، إذ أن التنوير اليهودي كان سابقاً على التنوير المسيحي . كما كان ينقد الوعاظ الذين لا هم لهم إلا التجارة بالدين والعيش على حسابه ، والتكسب من ورائه ، والذين تختلف أقوالهم عن أعمالهم فأصبحوا منافقين ، والذين جعلوا من الدين حرفة لهم ومهنة وليس رسالة أو غاية . وكان يشكك في سلطة الكتاب المقدس ومصدره الإلهي ، ويعتبره مجرد روايات تاريخية تحتوي على وجهات نظر ناقليها أكثر مما تحتوي على وحي .

ولما علم ميليوس باهتمامات لسنج الأدبية . وتعلقه بالمسرح بالذات قدمه إلى بعض كتاب المسرح الجديد . وبدأ لسنج في كتابة عدة مسرحيات هزلية صغيرة مثل « المتعلم الشاب »[٣] ، « الشيطان او الصداقة الحقة »[٤] سنة ١٧٤٧ ، « كاره النساء »[٥] سنة ١٧٤٨ ، « العذراء العجوز »[٦] سنة ١٧٤٩ كما حاول قرض الشعر على طريقة أناكريون Anacreon ، كما حاول أيضاً أن يؤلف أقاصيصه الخيالية الأولى وأحاجيه مقلداً هالر Halier وكلوبشتك Klopstock كما ألف أول قصيدة غنائية عن « الدين »[٧] يعبر فيها عن كيفية صعود الإنسان إلى الدرجات العلى عن طريق معرفته لذاته ، فبالرغم من أن علمنا ناقص إلا أنه يدلنا على الله ، كما يدل على أننا خلقنا من أجل الحقيقة . وهذا يشير إلى أن لسنج في بداية نشأته الفكرية كان يتصور الدين على أنه بحث عن الحقيقة ، وأن جدارة الإنسان تتمثل في هذا البحث الدائب .

(1) Rettungen
(2) Der Freigeist.
(3) Der Junge Gelehrte.
(4) Damon oder die wahre Freundschaft.
(5) Misogyne.
(6) Die Alte Jungker.
(7) Die Religion.

وفي رسالة له بتاريخ ٣ مايو ١٧٤٩ يكتب لسنج رسالة إلى والده يعبر فيها عن انزعاجه مما أدركه وهو في هذا السن ، فقد أصبح الشعور لديه أهم موضوع يشغله . وفي سنة ١٧٥٠ يظهر أول كتاب له بعنوان « تأملات حول القانطين »[1] يظهر فيه موضوع الشعور ، واليقين الداخلي والتأمل الباطني ، وهي الموضوعات التي استمرت معه طيلة حياته حتى « ناتان الحكيم »[2] وهي المسرحية التي كتبها في أواخر حياته ، مما يشير إلى وحدة الفكر عند لسنج من البداية إلى النهاية والتي تتلخص في اكتشاف عالم الشعور ، وهو عالم اليقين الداخلي .

فإذا كان لسنج قد ذهب إلى جامعة ليبزج سنة ١٧٤٦ لدراسة اللاهوت إلا أن المسرح قد استحوذ عليه كلية فقد أذن له أبوه بترك اللاهوت والاشتغال بما يحب . ولكن ظل لسنج قلقاً لا يستقر له حال ، وأجبرته ديونه على ترك الدراسات الجامعية ، فهاجر في ديسمبر سنة ١٧٥١ إلى فتنبرج Wittenberg ثم رحل في نوفمبر ١٧٥٢ إلى برلين . وصدرت أعماله الكاملة من ١٧٥٣ إلى ١٧٥٥ في ستة أجزاء . وفي الجزء الثالث منها صدر « نداءات الخلاص » ونقده المتعدد للأدب . وفي هذه الفترة في أكتوبر سنة ١٧٥٤ تعرف على رواد حركة التنوير الألماني مثل نيقولاي F. Nicolai ومندلسون M. Mendelssohn ، وأصبح صديقاً حميماً لهما . والأول فيلسوف من فلاسفة التنوير ، مؤلف « أفراح فرتر الصغير » سنة ١٧٧٥ يرد بها على جوته في « آلام فرتر الصغير » مما يشير إلى روح التفاؤل في فلسفة التنوير . والثاني رأى في لسنج سبينوزا جديداً يشاركه في التأليه وفي العقل وفي الإحساس بالطبيعة . وفي هذه الفترة مثلت مسرحية لسنج الأولى « الآنسة سارة سامبسون Miss Sara Sampson » ، في ربيع سنة ١٧٥٥ .

ولكن في ٦ أكتوبر من نفس العام غادر لسنج برلين عائداً إلى ليبزج ثم سافر إلى هولندا في السنة التالية . ولكنه ظل مشدوداً إلى بروسيا ، فعاد إلى برلين في ٨ مايو سنة ١٧٥٨ ، وألف محاولته المسرحية « فيلوتاس » Philotas سنة ١٧٥٩ كما ألف أقاصيصه وعدة فقرات من « فاوست » وشرحه على لوجاو Logau كاتب الأحاجي Epigrammatiste وكان لسنج قد بدأ منذ سنة ١٧٥٤ في نشر المكتبة المسرحية ، ومنذ يناير سنة ١٧٥٩ نشر « الرسائل » وهي مراسلاته الخاصة مع المفكرين والكتاب والأهل والأصدقاء . كما ظهر له جزءان سنة ١٧٥٦ يحتويان على لقاء مع روائع الأدب يقدم فيه أهم الأعمال الأدبية للقراء .

ترك لسنج برلين في ٧ نوفمبر ١٧٦٠ إلى براج ، وعين سكرتيراً للجنرال فون تاونتسين Von Tauentzien . ولكن المسائل الدينية ظلت مستحوذة عليه سواء في مناقشاته مع مندلسون بخصوص سبينوزا أو في رسالته الصغيرة « في فن الرهبنة على تأسيس الدين المسيحي وانتشاره »[3] سنة ١٧٦٣ . ويقول لسنج في خطاب لصديقه راملر Ramler بتاريخ ٥ أغسطس ١٧٦٤ « إن الفترة الخطيرة في حياتي قد اقتربت ، وإني أبدأ في أن أصبح إنساناً » . فالمشكلات الدينية والمسائل اللاهوتية كانت هي بيت القصيد في فكر لسنج ، وكان الأدب بالنسبة له ما هو إلا أسلوب للتعبير ، وصياغة للفكر .

ومع ذلك ، فقد نشر لسنج أول مسرحية هزلية له « مينافون بارنهلم » Minna Von Barnhelm التي كتبها ابتداء من سنة ١٧٦٣ حتى ١٧٦٥ وقد لاقت نجاحاً باهراً إذ أنها أول عمل مسرحي متكامل تبشر بمولد لسنج كمؤلف درامي . ثم نشر بعدها سنة ١٧٦٦ دراسته الجمالية « لاكوؤون Laocoon » التي لم تكتمل بعد .

---

(1) Gedanken uber die Herrnhunter.

(2) Nathan der Weise.

(3) Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der Christlichen Religion.

وأثناء إقامة لسنج في براج لمدة خمس سنوات ، بدأ في جمع مكتبة له ، وعكف على دراسة ليبنتز وسبينوزا ، وآباء الكنيسة الأوائل ، حتى كون لديه مادة لاهوتية كافية لدراسته اللاهوتية المتأخرة . ثم عاد مرة أخرى إلى برلين سنة ١٧٦٥ آملاً (عبثاً) في الحصول على وظيفة امين المكتبة الملكية ، ولكنه وجد عملاً مشابهاً سنة ١٧٦٦ كشاعر مسرحTheaterdichter وكناقد للمسرح الوطني في همبورج الذي شيد حديثاً . ولكن العجز المالي سرعان ما قضى على المسرح . وفي هذه الفترة كتب لسنج « مسرح همبورج »[1] وهو أشهر عمل أدبي منشور له .

ثم نشر لسنج من ٢٠ يونيو ١٧٦٥ حتى أغسطس ١٧٦٩ رسائل ذات مضمون كلاسيكي . وفي نفس السنة نشر محاولته « كيف تصور القدماء الموت »[2] . ثم عرض على لسنج سنة ١٧٦٩ وظيفة أمين مكتبة في مكتبة دوق برنشفيج في فولفنبتلWolfenbuttel ، وكانت نهاية المطاف . وجد فيها لسنج الأمان ، وأتاحت له فرصة فريدة لإشباع رغبته في البحث والدراسات اللاهوتية التي لم تفارقه لحظة . وفي ذلك كتب لسنج لصديقه مندلسون قائلاً « يجب تخصيص جزء من شبابنا للفنون الجميلة ولكن يجب أن نعوّد أنفسنا على أمور أكثر أهمية قبل أن نموت » .

كانت هذه الفترة فاتحة عصر جديد بالنسبة للسنج . فنشر مسرحيته « أميليا جالوتي »[3] يختم بها اهتماماته الأدبية التي بدأها في أول حياته . ولكن يبدو أن الدراما قد تحولت من خشبة المسرح إلى حياته الخاصة ، وذلك أن لسنج كان قد خطب سنة ١٧٧١ إيفا كونجEva Konig ثم تزوجها في ٨ أكتوبر ١٧٧٦ ولكنه فقدها في ١٠ يناير ١٧٧٨ . واستطاع لسنج أن يحول هذه المأساة الخاصة إلى جدل لاهوتي مع الآخرين ، وبدأ متفرغاً للدراسات اللاهوتية ، ناشراً ومؤلفاً . فنشر مخطوطاً لبرانجيه التوريBeranger de Tours (توفي سنة ١٠٨٨) الذي كان معروفاً بعدائه لعقيدة تحول الجوهر (المسيح)Transsubstantiation .

ثم نشر مخطوطاً لريماروسReimarus (١٦٩٤ - ١٧٦٨) « الدفاع أو العابدون العقليون لله »[4] في سبع فقرات من سنة ١٧٧٤ حتى سنة ١٧٧٨ ثم صدر في يوليو - أغسطس ١٧٧٨ ثم نشر مخطوطاً لليبنتز « العقاب الأبدي »[5] . كما نشر « رد أندرياس فيسوفاسيوسAndreas Wissowatius على التثليث لآدم نوزرنAdam Neussern .

ثم انتقل من النشر إلى التأليف وقضى آخر عشر سنوات من حياته في الجدل اللاهوتي مما جعل لسنج من دعائم عصر التنوير في ألمانيا . فكتب لسنج « في برهان الروح والقوة »[6] ، وأيضاً « وصية يوحنا »[7] سنة ١٧٧٧ . وكتب « الرد الثاني »[8] سنة ١٧٧٨ وألف « مثل »[9] في مارس ١٧٧٨ ، وأيضاً « الرد على جوتز »[10] (أحد عشر رداً) في إبريل ١٧٧٨ ، وكذلك « المبادىء »[11] في نفس العام ، ثم عاد لسنج في معركته مع جوتز ممثل الأرثوذكسية فألف « الرد الضروري على سؤال غير ضروري من السيد الراعي الرئيس جوتز »[12] وذلك في اغسطس سنة ١٧٧٨ .

---

(1) Hamburgische Dramaturgie.

(2) Wie die Alten den Tod gebildet?

(3) Emilia Gallotti.

(4) Apologie oder schutzschrift fut die Vernunftigen Verehrer Gottes.

(5) Von den Ewigen Strafen.

(6) Uber den Beweis des Geistes und der Kraft.

(7) Das Testametnt Johannis.

(8) Duplik.

(9) Parabel.

(10) Anti-Goeze.

(11) Axiomata.

(12) Nothige Antwort auf ein Sehrunnoethige Frage des Hanptpastor Goeze

وتدخل محاولة لسنج (تربية الجنس البشري)[1] الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٧٧ والأخير سنة ١٧٨٠ ضمن محاولاته اللاهوتية الأخيرة . ونظراً لاستحواذ الموضوعات الدينية على ذهنه وانشغاله بالنقد الأدبي فقد حاول أن يعبر عن الموضوعات الدينية في أعمال أدبية مؤسساً بذلك أولى محاولات الأدب الديني فكتب مسرحية « ناتان الحكيم » في أغسطس ١٧٧٨ يعرض فيها فكرة التسامح بين الأديان عن طريق العمل الصالح لا عن طريق اليقين النظري ، وبالتالي يعتبر لسنج بحق من أوائل كتاب المسرح الديني في العصور الحديثة . ثم ظهر له أخيراً في سبتمبر من نفس العام المحاورات الثلاث الأولى عن « أرنست وفالك »[2] ثم ظهرت المحاورتان الرابعة والخامسة سنة ١٧٨٠ مستغلاً أسلوب المحاورات للتعبير عن بعض الموضوعات الدينية ، وهي المحاورات الماسونية التي حاول فيها لسنج شرح الماسونية وبيان موقفها من وحدة الأديان ، والشمول وتطهير القلب والأخوة ، والمحبة ، والسلام »[3] .

---

(1) Die Erziehung des Menschgeschlechtes.

(2) Ernst und Falk.

(٣) تشمل أهم كتابات لسنج اللاهوتية حوالي تسعة كتيبات صغيرة هي التي نشرها هنري شادويك Henri Chadwick بعنوان « كتابات لسنج اللاهوتية » Lessing Theo-logical writings والتي نشرت في أمريكا سنة ١٩٥٧ ، ثم أعيد طبعها سنة ١٩٦٧ في مطابع جامعة ستاندفورد Standford University Press وهي :

١ - عن برهان الروح والقوة On the Proof of the Spirit und of Power .

٢ - وصية يوحنا The Testament of John .

٣ - جواب ضروري لسؤال غير ضروري جداً

Necessary Answer to a very Unnecessary Question.

٤ - فرض جديد يتعلق بكتاب الأناجيل باعتبارهم مؤرخين فحسب ١٧٧٨ .

New hypothesis concerning the Evangelists regarded as merely human historians.

(وتركنا ترجمة هذا الكتيب لطبعة أخرى نظراً لما يحتاجه من جهد في التقديم والتعليق لأهميته في النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن الثامن عشر) .

٥ - تربية الجنس البشري ١٧٧٧ - ١٧٨٠ .

The Education of the Human Race.

The Christianity of Reason.

٦ - مسيحية العقل ١٧٥٢ - ١٧٥٣ .

٧ - في وجود الأشياء خارج الله ١٧٦٣ On The Reality of Things Outside God

٨ - في مصدر دين الوحي ١٧٦٣ - ١٧٦٤ .

On The Origin of Revealed Religion.

٩ - دين المسيح ١٧٨٠ The Religion of Christ

(وقد بدأنا أعمال لسنج اللاهوتية بكتاب « تربية الجنس البشري » فهو أكبر أعماله وأهمها وأكثرها دلالة على فلسفة التاريخ)(*) .

(*) لم ننشر إلا هذا الكتاب وأجلنا باقي الكتابات اللاهوتية لطبعة أخرى نظراً لما تحتاجه من شروح ومقدمات Chadwick, p. g,. Nathan, p. v - Ix

٢

لسنج ... بين الأثوذكسية والتنوير

تعتبر فلسفة التنوير عنواناً عاماً للفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر وافضل ما أنتجه ، كما تعتبر إحدى مراحل الفكر الأوروبي إذ أنها وريث الإصلاح الديني ، فقد نشأت في أحضان البروتستانتية وتأكيدها على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله ، ورفض كل عناصر التوسط البشرية مثل المسيح أو التنظيمية مثل الكنيسة ، وتوجيهها البحث في الكتاب المقدس ، والتأكيد على حرية تفسيره . وفلسفة التنوير أيضاً هي الوريث الطبيعي لعصر النهضة في القرن السادس عشر حيث بدأ فيها الاتجاه النقدي للارثوذكسية ، والدعوة إلى البحث الحر في الموروث كما فعل عصر النهضة ، والبداية من الانسان ، وإثبات استقلال عقله وإرادته ، بل إن فلسفة التنوير بهذا المعنى تعتبر النهضة الأوروبية الثانية أو على الأقل إكمال النهضة الأولى وتحقيق مانادت به وما سقط دونه الشهداء ، ولو أن سقوط الشهداء من المفكرين الأحرار ظل مستمراً حتى القرن الثامن عشر .

وفلسفة التنوير أيضاً نتيجة طبيعية لعقلانية القرن السابع عشر ومنهجيته حيث بدأ الشعور الأوروبي بواقعة الكوجيتو التي يتلخص فيها إثبات الانسان من حيث هو فكر ، ويتأكد فيها المنهج من حيث هو بحث حر . بل إن بعض فلاسفة القرن السابع عشر مثل ليبنتز وفولف لحقوا بفلاسفة التنوير ، وكانوا من روادها الأوائل أي أنهم كانوا من الفلاسفة المخضرمين الذين لحقوا بالعقلانية وشاهدوا بدايات التنوير فكانوا من مؤسسيه . ففي فلسفة التنوير تفتح العقل ، وتحددت حدوده حتى شملت نواحي الحياة كلها الفكرية والسياسية والاجتماعية والفنية والقانونية ، فقد نفذ نور العقل في كل مجالات الحياة بلا استثناء وكان سبينوزا قد أسقط الاستثناءات الديكارتية من حسابه التي استبعدها ديكارت من المنهج أعني الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد والطقوس والشعائر في الدين ، ونظم الحكم والقوانين في السياسة ، والعادات والتقاليد في الحياة ، وأبقى المنهج في الفكر وحده أو في العلوم بمفردها .

وفلسفة التنوير هي التي ستصبح في القرن التالي لها فلسفة علم وفلسفة تاريخ والتي ستتحول إلى ثورة إجتماعية ونهضة صناعية وتصبح دعامة الحضارة الأوروبية الحديثة وفلسفتها الليبرالية : فما من فيلسوف في القرن التاسع عشر إلا ويبدأ بتحديد موقفه من فلسفة التنوير ، مبيناً حدودها ، ومطوراً لها ، ومكملاً مثاليتها بالواقع ، ومدخلاً في عقلانيتها عالم الحس والمشاهدة ، ومضيفاً إلى فرديتها حركة الجماعة ومسار التاريخ .

وفي القرن العشرين بدأ المفكرون يتساءلون عن السبب في الأزمة الطاحنة اليوم ،وعادوا إلى فلسفة التنوير فلربما تناساها الشعور الأوروبي وربما خانت أوروبا مثلها ، وربما سارت في طريق غير الذي مهدته لنفسها ، وربما قصرت همتها عن تحقيق ما نادت به ، وربما عاود أوروبا ثقلها الطبيعي ، وشعورها المادي والروماني ، ورد فعل المسيحية فيه .

وكانت المشكلة الأولى التي فجرت فلسفة التنوير هي مشكلة العقل والوحي أو كما يقول المسلمون القدماء العقل والنقل . فكانت الأرثوذكسية تعطي الأولية للنقل على العقل ، وتجعل النقل حشواً للأسرار والمعتقدات

والطقوس فكان الهجوم عليها من التنوير والقنوط ، الأول من أجل العقل والثاني من أجل التقوى ، الأول يعطي البديل العقلي والثاني البديل الصوفي ، وبالتالي يمكن إعادة تأسيس الدين على العقل أو القلب . أما التاريخ وهو الأساس القديم فهو أساس واهٍ لا يمكن تأسيس الدين عليه . وقد تكوّن مذهب القنوط أو التقوى Piétisme من ثنايا البروتستانتية اللوثرية الألمانية على يد شبنر Ph. Spener (١٦٣٥ ـ ١٧٥٥) وتلميذه فرانكه Aug. Francke (١٦٦٣ ـ ١٧٢٧) مركزاً على تجربة الروح الباطنية وعلى سلطة الروح الداخلية لا الخارجية . أما التنوير فقد بدأ في ألمانيا على مراحل من أجل حل أشكال التعارض بين العقل والوحي . وكان أول فلاسفة التنوير هو فولف Ch. Wolff (١٦٦٩ ـ ١٧٥٤) الذي كان يرى أولاً أن الوحي أعلى من العقل ولكنه ليس مناقضاً له ، فهو يحل التناقض بينهما ولكنه ما يزال يجعل الوحي أعلى من العقل . ويرى ثانياً أن العقل يقدم المقاييس التي بها يمكن الحكم على الوحي ، فالوحي يمكن فهمه والتصديق به بالعقل . هذه الخطوة التنويرية الأولى التي تحل التعارض بين العقل والوحي في الأرثوذكسية لم تكن كافية . فالوحي واقعي ولكن مضمونه لا يختلف مع الدين الطبيعي وبالتالي فهو ليس أعلى من العقل . فضلاً عن أن العقل قد يرفض العقائد المناقضة له وبالتالي يتبخر مضمون الوحي . فخطا التنوير خطوة أخرى على يد فلاسفة التنوير والعقلانيين بتأكيدهم على أن العقل هو مقياس الوحي حتى ولو أدى ذلك التصديق إلى الهدم أكثر مما يؤدي إلى البناء .

وهنا يظهر ريماروس ليدفع التنوير خطوة أخرى إلى الأمام ويأخذ بزمام فلاسفة التنوير والعقلانيين معاً ، ويعلن عن موقفه مرة علناً ومرة سراً كما يقتضي الموقف المتزمت للبيئة الدينية في عصره . فالمسيحية دين طبيعي أقدم من المسيحية العقائدية التي صاغها فولف وليبنتز . كما هاجم ريماروس مادية وإلحاد لامتري La Mettrie (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) ووحدة الوجود عند سبينوزا . كما عارض الأبيقوريين ولوكريس وبيفون Buffon (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨)وموبرتيوس Maupertius (١٦٩٨ ـ ١٧٥٩) وروسو . أراد ريماروس تأسيس الدين على ما يقول مندلسون على حجة الخلود حتى ولو هدم الأسس الأرثوذكسية القديمة ، وإعتبر المعجزات مناقضة لمبادىء العقل ولقوانين الطبيعية .

كان غرض ريماروس الدفاع عن الدين أيضاً ولكن على أسس أقوم وأبقى دون معارضة أسس المعرفة الانسانية الشاملة . لم يشأ ريماروس أن يكون شهيداً لأفكاره فاصبح شهيداً لصمته ، وقد كان صمته وسيلة لتربية الناس مثل تربية لسنج للجنس البشري . كان ريماروس يقول علناً أن المسيحية دين طبيعي ولكنه كان يؤمن سراً بأن هذا الدين الطبيعي يقوم مقام المسيحية ويحل محلها. وهنا بدأ الاضطهاد يقع على فلاسفة التنوير كما وقع على لورنز شميت Lorenz Schmidt (١٧٠٢ ـ ١٧٤٩) عندما ترجم الأسفار الخمسة على نحو عقلي ، وهو الذي نسب إليه لسنج فقرات ريماروس عند نشرها . كان إنتقال فلسفة التنوير من فولف إلى ريماروس هو إنتقال من النسبية الى الجذرية . فقد قام مذهب فولف على أن صفات الله نوعان : الله قوة فاعلية بالنسبة لذاته وهو قوة غير محدودة بالنسبة للأشياء ومن ثم فالله قادر على إجراء المعجزات . أما بالنسبة للوحي فإنه ضروري ومعرفة أعلى من المعرفة الطبيعية ومع ذلك فإنه لا يحتوي على أي تناقض . ولكن ريماروس طور هذا المذهب لدرجة هدمه والقضاء عليه وإنتهى إلى أنه من السهل إتباع الدين الطبيعي الذي هو منشأ المسيحية ومصدرها ، وإن العقل أساس الوحي ، وهو قادر على كشف تناقض العقائد المسيحية .

وقد كان للمفكرين الانجليز أثر كبير على حركة التنوير في ألمانيا ، فقد فرق لوك Lock (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) بين قضايا طبقاً للعقل According to وقضايا ضد العقل Contrary to وقضايا أعلى من العقل Above . صحيح أن البراهين لديه هي المعجزات وتحقق النبوات إلا أنه أراد البحث عن البراهين الداخلية والخارجية معاً كما يفعل ريماروس . ولكن الأثر الحاسم على فلسفة التنوير في ألمانيا أتى من المؤلهة الانجليز مثل جون تولاند John Toland في كتابه المشهور « المسيحية ليست سراً » الذي صدر في ١٦٩٦ ويقرر فيه حقائق ثلاث : الأولى ، الحكم

على الوحي بناء على المضمون وحده دون المظاهر الخارجية من سلطة أو علامات أو معجزات . والثانية ، الحكم على الوحي بناء على مقاييس عقلية ثلاثة : أن يكون الوحي نافعاً وضرورياً ، وأن يكون الوحي معقولاً يمكن فهمه بسهولة ، وأن يكون الوحي ممكناً لا تناقض فيه مع العرف ومجرى العادات ، والثالثة ، وقع تبديل في دين المسيح في دين الكنيسة والحواريين . ولم تفلح محاولات ليبنتز وموشيم Mosheim في التصدي لتولاند ووقف أثره على المفكرين الألمان . ومن ناحية أخرى هاجم وولستون المعجزات كبرهان على الدين المسيحي ولم تفلح محاولات لمكر Lemker في الحد من أثره كما هاجم بيتر أنيت Peter Annet عقيدة البعث ، بعث المسيح ، بسبب تناقضات الروايات . وهاجم توماس تشب Thomas Chubb الحواريين لتحريفهم الأناجيل وتبديلهم لها وأيده في ذلك زملر Semler ثم دعا أنطوني كولين Antony Collin في كتابه « خطاب في أسس الديانة المسيحية ومبرراتها »[1] الذي صدر في ١٧٩٤ إلى التأويل الرمزي حتى يتفق النقل مع العقل وحتى يحدث التنوير العقلي كما بشر بظهور مخلص زمني قبل المسيح وبعده يخلص الناس من الأنظمة الاجتماعية المتسلطة ، هذا المخلص الزمني الذي حوّلته المسيحية إلى مخلص روحي .

وقد استمر التنوير الديني بعد القرن الثامن عشر . فقد طبع شارلز فويزي Charles Voysey (١٨٢٨ - ١٩١٢) فقرات ريماروس ، وترجمها إلى الانجليزية . وبعد تخرجه من اكسفورد في ١٨٥١ بدأ كمصلح ديني بخطبة في ١٨٦٤ عن « هل كل جملة في الكتاب المقدس عن أبينا السماوي صحيحة تماماً »[2] ، ولكنه طرد في ١٨٧١ وبدأ حركته « الكنيسة المؤلهة The Theistic Church » من أجل رفض العقائد ، وإنكار المصدر الإلهي للكتاب المقدس ، وإستبعاد الطقوس ، وعدم الاعتراف بألوهية المسيح ، وعدم الإيمان بالعقاب الأبدي ، وإسقاط المعجزات . وإستمر هذا التيار عند شتراوس D. Strauss (١٨٠٨ - ١٨٧٤) والمدرسة الاسطورية التي تعتبر روايات الانجيل مجرد أساطير نسجها الخيال الشعبي كما ينسج أية اسطورة شعبية . وطالب كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) باليقين الداخلي لا الخارجي كأساس وحيد للتصديق . وأقام هارناك Harnack (١٨٥١ - ١٩٣٠) ممثل البروتستانتية الحرة المسيحية على أساس خلقي محض وهو الأساس اليقيني الوحيد في المسيحية ، وأصبحت الآن مكتسبات عصر التنوير من المسلمات في الفكر الديني عند كل المفكرين المعاصرين مثل شفيتزر A. Schweitzer (١٨٧٥ - ١٩٦٥) وبولتمان Bultmann (١٨٨٤ - ١٩٧٥) بل إن اللاهوت الجديد الآن ، واللاهوت العلماني ، ولاهوت الثورة ، ولاهوت الأرض ، ولاهوت التنمية ، ولاهوت التقدم ، ولاهوت التحرر كل ذلك من مآثر فلسفة التنوير[3] .

تضم فلسفة التنوير إذن جناحين : جناح جذري يسير في العقل إلى ما لا نهاية ويثق في العلم بلا حدود ، ولا يقبل أي مساومة مع القديم ، ولا يحاول أي تبرير لبقاياه ، ولا يضيره أن يصطدم مع التقاليد والمعتقدات والأفكار المسبقة ، ولا يخاف من إتهامه بالإلحاد أو الكفر أو المروق على الدين ، ويظل دائما شوكة في جنب المحافظة والسلفية ، وهو التيار الذي يمثله ريماروس Reimarus في القرن الثامن عشر في ألمانيا وفلاسفة التنوير وعلى رأسهم فولتير في فرنسا ومن قبله سبينوزا في القرن السابع عشر ، ومن بعده شتراوس ورينان في القرن التاسع عشر وهو ما يسمى النقد الجذري أو الجناح الراديكالي أو البروتستانتية الحرة .

والجناح الآخر نسبي ، لا يقبل هدم القديم كله ، ولا يرضى بهدم الأرثوذكسية بكاملها ، ولا ينتسب إلى الجناح الجذري ، ولا يؤمن بمواقفه الرافضة ، ومن ثم نشأت فلسفة تنوير تحاول أن تجد وسطاً متناسباً بين الطرفين

---

(1) A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion.

(2) Is evry Statement in the Bible about our Heavenly Father Strictly true?

(3) Reimarus: Fragments, Trans. R.S. Fraser, Ed. Ch. H. Talberr Fertress Press, Phila., Pa., USA, 1970, pp. 5-18.

المتعارضين . الأرثوذكسية والتنوير الجذري ، وهو ما حاوله لسنج برفضه الأرثوذكسية دون إنتسابه إلى التنوير الجذري مما سبب قلق فلاسفة التنوير من أمثال مندلسون عليه . ولا مانع عند لسنج من إستعمال بعض أفكار التنوير الجذري لنقد الأرثوذكسية ثم إستعمال بعض الآراء الأرثوذكسية لنقد التنوير الجذري . وهذا هو التيار الذي يمثله لسنج وهردر وكانط . وفلاسفة التنوير في ألمانيا في القرن الثامن عشر بوجه عام . فالتنوير الفرنسي كان أكثر جذرية من التنوير الألماني . أما التنوير الإنجليزي فإنه يمكن وضعه مع التنوير الراديكالي ، وذلك لأن أصحاب مذهب التأليه الطبيعيDeism الانجليز من أمثال جون تولاندJohn Toland وماثيو تندالMatthiew Tindal وتأسيسهم للدين الطبيعي الذي لا شعائر ولا طقوس ، ولا عقائد ، ولا أسرار ، ولا كهنوت فيه كانوا أقرب إلى التنوير الراديكالي الداعي إلى دين عقلي طبيعي خالص .

ويمكن البرهنة على إنتساب لسنج إلى التنوير النسبي بمحاولاته الأولى في نشر المخطوطات التي أثارت معركة حامية بين فريقي المحافظين والتحرريين وموقف لسنج النسبي منها وهي المعارك الآتية :

١ ـ في أول دراسة له سنة ١٧٥٤ وهو ما زال في سن الخامسة والعشرين « دفاع جيروم كاردان »[1] فيلسوف ميلانو ، ينقد لسنج كاردان لأنه يأخذ الإسلام نموذجاً لدين العقل ولدين الطبيعة . ويحكم على كاردان بأنه كان ظالماً في مقارنته للأديان لأن تفوق المسيحية على الاسلام يقوم على صحة الحجج التاريخية التي تعتمد عليها المسيحية والتي قلل من شأنها المؤلهة الانجليز . يدافع لسنج هنا عن المسيحية بالحجج التاريخية كما تفعل الأرثوذكسية وليس بالحجج العقلية والخلقية التي يقدمها كاردان والتي هي من دعائم فلسفة التنوير بشقيها النسبي والجذري . فدفاع لسنج عن مفكر عصر النهضة يوحي بأنه من أنصار اللاهوت الجديد الذي مثله عصر النهضة ، ويكون لسنج في هذه الحالة من أنصار الجديد ولكنه في نفس الوقت يتراجع عن موقفه عندما يريد تأسيس المسيحية من جديد على الحجج التاريخية التقليدية كما تفعل الأرثوذكسية[2] .

٢ ـ وفي نفس الوقت نشر لسنج « دفاع عن المتدين العاثر »[3] يبرهن فيه على المصدر الأرثوذكسي لهذا الكتاب الذي ظهر في القرن السابع عشر محتوياً على أمثال في صورة نصائح في الدين بأسلوب ساخر منعته الرقابة بإعتباره « كتاباً صغيراً شريراً لا ألوهية فيه » كما وصفه الراعي يوحنا فوجJohann Vog في « الكتالوج النقدي التاريخي للكتب النادرة »[4] . الصادر في همبورج سنة ١٧٣٢ مما يدل على أن لسنج لا يرى غضاضة في أن يكون الانسان أرثوذكسياً ناقداً ، وناقداً ارثوذكسياً وهو ما حاول لسنج ذاته أن يقوم به . فالنقد يتم من حظيرة الدين وليس من خارجه ، ويهدف إلى إعادة تدعيم الدين وليس إلى هدم عقائده[5] .

٣ ـ وجد لسنج في أول عام له في المكتبة في فولفنبتل مخطوطاً يحتوي على رد برانجيه التوريBeranger de Tours على لانفرانLanfran ، ورأى أن هذا الرد يحتم عليه إعادة تقييم هذا الهرطيق الأخير ، وهو ما فعله لسنج سنة ١٧٧٠ . ويبدو أن الدفاع عن الهراقطة كان من الموضوعات المفضلة عند لسنج مما يشير إلى رغبته في الخروج على التقاليد الموروثة وإحساسه بأن الهرطقة كانت البزوغ الأول للتنوير في عصر آباء الكنيسة . ولكن لسنج كان يعبر عن آرائه هذه عن طريق نشر مخطوطات قديمة معلقاً عليها ومعيداً أحكام التاريخ بإعادة المحاكمات القديمة ، فقد تتغير الأحكام طبقاً لتغير العصور ، ومن كان متهماً قديماً مثل الهرطيق يمكن أن تصدر براءته الآن ، وما كان بريئاً قديماً ـ مثل الأرثوذكسية ـ يمكن إدانته الآن . ومن ثم كانت إهتمامات لسنج الأولى تاريخية خالصة وذلك لأن

(1) Vindication of Hier Jerome Cardan.
(2) Charwick, p. 9-10.
(3) Vindication of the Ineptus Religiosus.
(4) Catalogus historico- critiucus Librorum rariorum..
(5) Chadwick, p. 10.

الكتابات التاريخية لا يجب أن تخضع لأي نوع من الدعاية أو أن تتأثر بالأحكام المسبقة التي تقوم عليها الافتراضات العقائدية . ولأسباب لاهوتية إستقبل اللاهوتيون الأرثوذكسيون رد برانجيه التوري بحماس في حين أن اللاهوتيين الأقل أرثوذكسية وأصدقاء لسنج من فلاسفة التنوير في برلين نظروا إلى هذه المحاولة اللاهوتية بقلق بالغ ، فقد كان لسنج أكثر دفاعاً عن الارثوذكسية من الدفاع عن التحررية[1] .

٤ ـ وعندما بدأ لسنج سنة ١٧٧٣ في نشر سلسلة بعنوان « مساهمات في الأدب والتاريخ » من مكتبة الدوق في فلوفنبتل، نشر في الجزء الأول منها شرحا لليبنتز لم ينشر من قبل عن«آلام الجحيم»حيث دافع ليبنتز ـ فيما يبدو ـ عن هذه الآلام ضد نقد أرنست زونرErnst Soner(١٥٧٢ ـ ١٦١٢) لها . وقد كان أستاذاً للطب في آلتورفAltorf كما كان سوسينيا متخفياً[2] . دافع لسنج عن العقيدة الأرثوذكسية لأنها أقرب إلى الحقيقة من العقيدة المناقضة للسوسينيين . وبصرف النظر عن موقف ليبنتز الحقيقي من هذه العقيدة ، إذ يبدو أنه كان مدافعاً عنها علناً ، منكراً لها سراً (ولو كان الأمر كذلك لكان ليبنتز في رأي لسنج إنساناً بشعاً) ينقد لسنج وجهة نظر ليبنتز في دفاعه عن آلام الجحيم ، معتمداً على أحد اللاهوتيين الأحرار من هالـهHalle وهـوج أ . ابرهـارد.G.A. Eberhard (١٧٣٨ ـ ١٨٠٩) الذي هاجم في كتابه « دفاع جديد عن سقراط »[3] سنة ١٧٧٢ الفكرة القائلة بخلود كل الوثنيين في النار بإعتبارها فكرة لا إنسانية ، يرى لسنج أن العقيدة الارثوذكسية عن العقاب الأبدي تؤكد حقيقة هامة وهي أن لا شيء في العالم يكون معزولاً عن شيء آخر ، وأن لا شيء يحدث في العالم دون أن تكون له نتائج مترتبة عليه ، ولا شيء يقع في الزمان دون أن يكون له أثر خالد أبدي . فالجحيم اسم آخر للنتيجة الأبدية للخطيئة ، وآلامه نسبية ، يمكن التخفيف منها وتجاوزها ، إذ أنها وسيلة لتحقيق الكمال فالجنة والنار نسبيان وليسا مطلقين . فأفضل إنسان به شر وأسوأ إنسان به خير . إن نتائج الشر يجب أن تظل مع الشر حتى في النار . ففي الجنة والنار هناك مراتب يتدرج فيها الإنسان من مرتبة إلى أخرى صعوداً أو هبوط . يمدح لسنج هذه اللغة الجديدة التي يستعملها مفكر هاله إذ تحاول أن تتخلص من الجحيم ، ويثني على هؤلاء اللاهوتيين إذا استطاعوا القضاء على فكرة أن الجنة والنار مطلقان كما استطاعوا رؤيتها بإستمرار على أنهما يمثلان عملية تطهير روحي . وقد تأثر معاصرو لسنج بمحاولة ليبنتز هذه عن العقاب الأبدي والتي تدل بوضوح على دقة تعبيراته وأساليبه في الجدل اللاهوتي .

ولكن ما الموقف الآن؟قد يسر أي قارىء عادي ذو ميول أرثوذكسية من هذا الدفاع الظاهري عن العقيدة التقليدية ويبرهن على أن ليبنتز قد آمن به ، ويرحب بهجوم لسنج على إبرهارد ونزعته التحررية والشعبية ولكن قد يسر قارىء آخر ذو ميول تحررية من لسنج فبالرغم من أنه وجه ضربات قوية لمصطلحات إبرهارد الجديدة إلا أنه لا يمكننا القول بأنه قد دافع عن الأرثوذكسية طالما أنه من ناحية أخرى استبعد ضمنياً فكرة ما فوق الطبيعة التي تعتمد عليها العقيدة التقليدية ، وأعاد تفسير الجنة والنار على أنها بمثابة تطهير روحي .

وهنا يبدو لسنج مثل ليبنتز ، يحاول إيجاد حل وسط بين النزعة التحررية التي يمثلها أرنست زونر في إنكاره آلام الجحيم والنزعة المحافظة التي تمثلها الأرثوذكسية في إثباتها لها وذلك عن طريق إعادة تفسير العقيدة كما يتفق مع العقل والفضيلة ، بالالتجاء إلى الفعل ورد الفعل أو الأثر والمؤثر ، فإذا كان لكل فعل رد فعل ، وإذا كان لكل مؤثر أثر فإن آلام الجحيم أو نعيم الرضوان يكونان أثرين ناتجين عن أفعالنا السيئة والحسنة . ولما كان لكل إنسان حسناته

---

(1) Chadwick, p. 10-11.

(2) Secret Socinian.

نسبة الى سوسينوسSocinuus أو سوسانSocin وهو الإسم اللاتيني للمصلحين ليليو فرانسسكو ماريا سوسيني (١٥٢٥ـ ١٥٦٢)Lelio Francesco Maria Sozini وابن عمه فاوستو باولو سوسيني (١٥٣٩ ـ ١٦٠٤)Fousto Paola Sozini ، ويعتبر هذا الأخير مؤسس السوسينية منشأ المذهب التوحيدي الحديثUnitarianism ، ويقوم المذهب على الشك في عقيدة التثليث .

(3) New Apology for Socrates.

وسيئاته ، وأن لا وجود لانسان كله حسنات أو لإنسان كله سيئات فإن النعيم والعذاب في الآخرة يكونان نسبيين ، وسينال كل إنسان ثواباً وعقابا بقدر ما له من حسنات وسيئات ، فلا خلود في الجنة ، ولا خلود في النار(١) .

٥ ـ نشر لسنج أيضاً دفاع ليبنتز عن عقيدة التثليث كما تصورتها الأرثوذكسية معلناً إشمئزازه من الأفكار السوسينية والتحررية وذلك في محاولته « اعتراضات أندرياس فيسوفاسيوس ضد التثليث »(٢) يذكر لسنج اعتراضات السوسينيين المعاصرين لليبنتز وردود ليبنتز عليها . وهذا يوحي بتفسيرين لموقف لسنج : هل هو من أنصار ليبنتز ضد فيسوفاسيوس والسوسينيين وبالتالي يكون من أنصار التثليث ضد التوحيد أم هو من أنصار فيسوفاسيوس والسوسينيين ضد العقيدة الأرثوذكسية وبالتالي يكون من أنصار التوحيد ضد التثليث ؟ ونفس السؤال يوجه أيضاً لليبنتز : هل أراد برده على فيسوفاسيوس نقد وتفنيد حججه ضد التثليث دفاعاً عن العقيدة الأرثوذكسية أم أن ليبنتز أراد بعرض حجج فيسوفاسيوس ضد التثليث الدفاع عن التوحيد بمجرد عرض البديل ؟(٣)

٦ ـ نشر لسنج في الجزء الثالث من « المساهمات » سنة ١٧٧٤ دراسة بعنوان « في آدم نوزر ، بعض الحكايات الحقيقية »(٤) . وقد كان نوزر لوثرياً ثم أصبح كالفنياً ، واهتم سنة ١٥٧٢ مع ثلاثة آخرين بأنكار التثليث وألوهية المسيح ، وحكم عليه بالسجن كما حكم على أحدهم وهو سلفانوس بالإعدام بتهمة التجديف والخيانة . أما الإثنان الأخران فقد أتهما بالكفر وحكم عليهما بالنفي . أما نوزر نفسه فقد هرب إلى القسطنطينية وتحول إلى الإسلام ، وتوفي سنة ١٥٧٦ . كانت صورة نوزر التقليدية أنه هرطيق وشرير وملحد . ولكن لسنج يحكي قصته متعاطفاً معه مصوراً إياه على أنه إنسان بائس ، اضطر إلى الإلحاد بفضل تعصب اللاهوتيين الأرثوذكس ضده في هيدلبرج مثل سرفتوس Servtus ، وعلى أنه رجل أمين استطاع بمنطق أحكم ، وبإخلاص أكثر من السوسينيين أن يستخلص من إنكاره لألوهية المسيح هذه النتيجة غير المعقولة وهي أنه يمكن توجيه الصلاة لغير المسيح(٥) .

٧ ـ كان لسنج متعاطفاً مع مبدأ التحفظ في إيصال المعرفة غير المتدينة . ولكن في أثناء إقامته في همبورج تعرف على عائلة هرمان صمويل ريماروس H.S. Reimarus أستاذ اللغات الشرقية الذي توفي سنة ١٧٦٩ تاركاً بين يدي إبنته إليز Elise عملاً ضخماً لم ينشر بعنوان « دفاع عن العابدين العاقلين لله »(٦) . أعطته إليز إلى لسنج الذي رأى أنه بالنظر إلى أبعاد العمل ومحتواه لا يمكن نشره إلا أنه قرر بأن فقرات منه يجب أن تظهر في كتيبات أو فصول مجهولة المؤلف فى « مساهمات فى الأدب والتاريخ » التى كانت في مأمن من الرقابة(٧) .

وقد نشر لسنج ثلاث مجموعات من أعمال ريماروس وهي :

أولاً : « عن تسامح المؤلهة »(٨) . والعنوان من وضع لسنج ، وقد ظهرت هذه المجموعة من الفقرات سنة ١٧٧٤ (مع آدم نوزر) مجهولة المؤلف ، وكتب مقدمة ممتازة تحتوي على إثبات أنه « لم يكن باستطاعتي تماماً أن اكتشف كيف ومتى وصلت هذه الفقرات إلى المكتبة » واقترح في محاولة لتضليل صيادى المتاعب أن المؤلف قد يكون لورنز شميت G. Lorenz Schmidt (١٧٠٢ ـ ١٧٤٩) ، وقد كان شميت مؤلها نشر سنة ١٧٣٥ ترجمة حرة للأسفار الخمسة مع تعليقات عقلية . وقد أدى ذلك إلى غضب المؤسسات الدينية ، فتم اعتقاله وعاش السنوات العشر الأخيرة من حياته في ظلام تام بأسماء مستعارة بالرغم من أنه استطاع أن يقوم بترجمة ألمانية لكتاب ماتيوتندال

---

(1) Chadwick, P. 11.

(2) The Objections of Andreas Wissowatius against the Trinity.

(3) Chadwick, P. 11-12.

(4) Of Adam Neuser. some Authentie Accounts.

(5) Chadwick, p. 12.

(6) Apology for Rational Worshippers of God.

(٧) لقد ساعد احترام لسنج لأبيه ولا شك أن يكبح جماحه قبل وصوله إلى فولفنبتل . ولكن موت أبيه سنة ١٧٧٠ ورفع الرقابة عنه أعطته حرية لم تكن لديه من قبل .

(8) On the Toleration of the Deists.

« المسيحية قديمة قدم الخلق »[1] سنة ١٧٤١ والترجمة الأولى لكتاب « الأخلاق » لسبينوزا تحت قناع الرد على هذا الملحد سنة ١٧٤١ . وقد أعطاه دوق برنشفيج الأمان . وتوفي مهاناً في فولفنبتل . وقد تعلم لسنج من هذه القصة المؤلمة أنه من الخطر أن يعلن الإنسان عن إسمه الحقيقي .

وتؤكد هذه المجموعة الأولى من فقرات ريماروس أنه طالما أن المسيح كان معلماً لدين عقلي وعملي فإن أي إنسان عقلي يتبع تعاليمه الخلقية العملية يمكن أن يسمي نفسه مسيحياً . فالمسيحية إذن لا تعني الايمان بالدين المسيحي بل تعني ممارسة الأخلاق المسيحية وهي سابقة على نشأة الدين وانتشاره مثل قول المعتزلة في معرفة التوحيد والعدل قبل ظهور الرسل والأنبياء. ولكن بساطة تعاليم المسيحية تمّ تزييفها وتحريفها وتبديلها . وهذه هي المأساة ؛ فقد أقام الحواريون بأفكارهم اليهودية عن المخلص والمصدر الإلهي للكتابات العبرية - أقاموا مذهباً مختلفاً تماماً عن تعاليم المسيح ، وملؤوه بالأسرار . والآن يمكن التسامح مع اليهود والوثنيين أما مع المؤلهة فلا يمكن ذلك ! يجب إذن معاملة العقلانيين الفضلاء بنفس التسامح الذي أمر الله به قدماء بني إسرائيل أن يظهروه للغرباء عن أسوارهم . فالمؤلهة مؤمنون وإن لم يحتاجوا في إيمانهم إلى شرائع وإلى نبوات . تكفي عقيدة الله الواحد للإنسان كي يكون مؤمناً ، وتكفي ممارسته للفضيلة وفعله للخير كي يكون تقياً، وهو ما قرره سبينوزا من قبل ، والإسلام أيضاً بالدعوة إلى الإيمان والعمل الصالح[2] .

ثانياً : ولما لم تثر هذه المجموعة السابقة اهتمام أحد نشر لسنج سنة ١٧٧٧ خمس مجموعات أخرى لريماروس وحاول أن يرد عليها فأثارت غضب الأرثوذكسية ولم تكتف بردود لسنج، وقامت بردودها الخاصة . وهذه المجموعات الخمس هي :

(١) « في طعن العقل في المنبر »[3] ؛ ويعني بالمنبر المنبر الذي يلقي عليه القسيس وعظه في الكنيسة أي الكنيسة والدين بوجه عام . ويبرهن ريماروس أنه طالما أن العقل وحده هو الذي يقوم بالبرهنة على صحة الإيمان المسيحي فإن رجال الدين قد ضلوا بطعنهم فيه ، وتقويضهم له ، وهم بذلك يقطعون الغصن الذي يقفون عليه وهو نفس ما قاله القسيس السيفو ياردي Savoyard في « إميل » Emile روسو Rousseau عندما قال « إن من ينكر حق العقل يجب أن يقنعني دون الاستعانة به »[4] .

(ب) « استحالة وحي يؤمن به كل الناس على أسس عقلية »[5] ، وهي فقرة أكثر أهمية من الفقرة الأولى ، يثبت فيها ريماروس أن الله لا يمكن أن يعطي وحياً خاصاً لكل إنسان طالما أن المعجزات المتتالية ستنقض النظام الطبيعي وبالتالي يكون الله مناقضاً لنفسه . ولهذا لو كان الوحي لا بد وأن يحدث بالمرة فإنه يحدث في مناسبات نادرة لأشخاص معينين يثق الناس بشهادتهم أما غيرهم فلا يوجد لديهم وحي مباشر ولكن يوجد فقط شهادة عن الوحي . ولما كان البشر يمكن خداعهم ويمكنهم أن يخدعوا فإنه لا يوجد ضمان مطلق للوحي الإلهي، فقد يصدّق البعض بهذه الشهادات وقد لا يصدق البعض الآخر . ويتضخم هذا الجانب الظني كلما أوغل الوحي في التقدم ، واتسعت الفترة بين الإعلان والتدوين . فطالما أن الشهادة تنتقل من فم إلى فم (أو من يد إلى يد) فإنها تفقد بالتدريج جزءاً من يقينها والثقة بها . فضلاً عن ذلك لا يصدق البعض القليل على الإطلاق بالشهادة غير المباشرة كما يموت كثير غيرهم في شبابهم وقبل أن يصلوا إلى سن الرشد ويفهمونها ، بالإضافة إلى أن غالبية الناس لم تسمع بها على الإطلاق . كما أن المبشرين المسيحيين لم يقوموا إلا بأقل القليل . ومع ذلك دفعوا لهذا القليل تضحيات

(1) Christianity as old as Creation.

(2) Chadwick, P. 15.

(3) On the Decrying of Reason in the Palpit.

(4) Chadwick, p. 15.

(5) The Impossibility of a Revelation which all can believe on Rational Grounds.

كبيرة من الأفراد . ولكن المسيحيين الاسبان قتلوا أيضاً أربعين مليوناً من الأمريكيين ، سكان أمريكا الأصليين ! ولم يظن هؤلاء المساكين أن هؤلاء الغزاة قد أتوا بوحي إلهـي ! إن هؤلاء المبشرين يذهبـون إلى البـلاد الأجنبية لاكتشاف سكانها الأصليين واستعمار أراضيهم ولم يستطع ما يدعونه من وحي التخفيف من حدة شهواتهم . فمن الأفضل الكف عن التبشير ، وترك المسلمين والكونفوشيوسيين واليهود وشأنهم ، فأي أسس عقلية يقوم عليها هذا التبشير !؟ .

ويلاحظ أن ريماروس هنا باعتباره مسيحياً لا يفرق بين الوحي وانتشار الدين في التاريخ ، فكلاهما عملية واحدة لا فرق بين الوحي والتاريخ . فضلاً عن ذلك فإن الوحي (الذي يتصوره ريماروس وحياً لا يعتريه الخطأ) يفسر بطرق عدة ويجد كل شارح عقائده فيه سواء كان رومانياً أو لوثرياً أو كالفينياً أو أرمينياً . هذا الكتاب المقدس عرضة للنقد ، ولا يثبت أمام قواعد المنهج التاريخي . ومن السـخف الاعتقـاد بأن موسى هو مؤلف ـ الأسفـار الخمسة ، وقد كان الشك في نسبتها إلى موسى قد بدأ من قبل منذ القرن السابع عشر على يد ريتشارد سيمون وجان أوستريك وسبينوزا . أما كتابات الحواريين فهي كتابات ظهرت في مناسبات عدة ولم يكن في نية كاتبها جعلها حاملة لعقائد الوحي . وقد ضاع كثير مما كتبوا . فما بين أيدينا من كتابات مقدسة لا يعبر عن الوحي كيفاً أو كماً (وكيف يسمح الله بضياع وحيه وفقدانه !؟) .

وباختصار ، لا يوجد وحي خاص لأحد . ويتم الخلاص من خلال كتاب الطبيعة عن طريق الايمان بالدين الطبيعي الذي يؤمن به كل الناس في كل العصور وفي كل الأمكنة « في كل مكان ، وفي كل زمـان ، ولكـل إنسان »[1] وهي نفس الحجة التي يستعملها القسيس السيفو ياردي في « أميل » روسو .

(حـ) عبور الإسرائيليين في البحر الأحمر[2] .

ويبين ريماروس الصعوبات المتضمنة في هذه القصة (سفر الخروج ١٢ : ٣٧ وما بعدها) التي تتلخص في أن ستمائة ألف من المحاربين بالإضافة إلى عائلاتهم وخدمهم قد عبروا البحـر الأحمـر في ليلـة واحـدة ! ويعيد ريماروس الحساب أنه لو كان هناك مثل هذا العدد الغفير من المحاربين لكان عدد أفراد الشعب كله حوالي ثلاثة ملايين نظراً لأن كل محارب يدافع عن أربعة مواطنين على الأقل . وكانت هناك أيضاً حيوانات ، حوالي ثلاثمائة ألف من الثيران والأبقار وستمائة ألف من الأغنام والماعز . . . الخ . فلو عبر الإسرائيليون على معبر عمقه عشرة أمتار يكون طوله مائة وثمانين ميلاً ، ويستغرقون تسعة أيام على الأقل وهنا يبدو تعارض النص الذي يحتوي على هذه القصة مع العلم ومع العقل ومع الواقع ، حساً ومشاهدة وتجربة . ومن ثم بدأ الشك في نصوص الكتاب المقدس وفي صحتها وصحة نقلها ومؤلفيها .

(د) « في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحي بدين »[3] وتثبت هذه الفقرات أن الأسفار في العهد القديم لم يتم تدوينها لتبليغها بدين الوحي وذلك لأنها لا تتضمن عقيدة الحياة الأخرى . فإن عقيدة خلود النفس تدخل ضمن حقائق الدين الطبيعي . فإن لم يتحدث العهد القديم عنها فإن ذلك يكون مدعاة للطعن فيه إذا ما ادعى أنه يهدف إلى إعطاء البشرية حقائق دينية ، فحقائق الدين في العهد القديم غير كاملة ومنقوصة ، وكيف يحدث ذلك في دين الوحي ! وعلى هذا فدين العقل ودين الطبيعة أكمل .

(هـ) « في رواية البعث »[4] وتبين هذه الفقرات التضارب بين كتّاب الأناجيل في رواية البعث ، وتنتهي إلى أنه طالما أنها مختلفة فيما بينها في الظروف والوقائع التفصيلية فإنها تكون كلها مخطئة في روايتها للواقعة ، فتناقض

---

(1) Quod ubriqae, quod sember, quad ab omnibus.

(2) The passage of the Israelite through red Sea.

(3) That the Books of the Old Testamen were not written to reveal religion.

(4) On the Resurrection Narration.

الروايات يثبت أنها تحتوي وجهات نظر كاتبيها أكثر مما تحتوي على وصف للوقائع ذاتها ، ومن ثم فليس أمامنا إلا مسيح الإيمان Christ of Faith أما مسيح التاريخ Christ of history فلا يعلمه أحد لأنه لم يُنقل إلينا في شهادة صادقة برواية صحيحة . وهي نفس التفرقة التي يعتمد عليها القرآن في إثبات تحريف الكتاب المقدس ، وتغيير كلام المسيح ، وتبديل العقائد .

وينتهي لسنج بوضع ختام للناشر يضع فيه قضايا مضادة محاولاً الرد على ما تتضمنه هذه الفقرات الخمس قائلاً : « والآن كفى من هذه الفقرات . إن أي قارىء من قرائي يفضل ألا أذكرها على الاطلاق . هل حياؤه أكثر من علمه ؟ قد يكون مسيحياً مخلصاً ولكنه لا يكون مسيحياً مستنيراً . قد يكون مؤمناً بالدين بكل قلبه ، متمسكاً به ، ولكنه يجب أيضاً أن يكون على ثقة مطلقة به .

ما أكثر ما يمكن أن نقوله في مواجهة مثل هذه الاعتراضات والصعوبات . وماذا يحدث لو لم نجد على الإطلاق أية إجابة عليها ؟ قد يرتبك اللاهوتي العالم في النهاية ولكن لا يرتبك المسيحي أبداً . قد تسبب للاهوتي الخلط والاضطراب عندما يجد أن الدعائم التي أقام عليها المسيحية وقد تم تقويضها . قد يجد الحصون وقد تهدمت والتي ظن - أعوذ بالله من ذلك - أنها في مأمن حصين : ولكن كيف تؤثر هذه الافتراضات والشروح والبراهين على المسيحية ؟ إنه يظن أن المسيحية واقعة - المسيحية التي يشعر بها والتي يجد فيها سعادته . عندما يشعر المشلول بالصدمات الكهربائية وبفائدتها هل يهمه سواء كان نولت Nollot أو فرانكلين Franklin أو لا أحد منهما على حق ؟[1] .

وباختصار فإن الحرف ليس هو الروح ، والكتاب المقدس ليس هو الدين وبالتالي فالاعتراضات الموجهة للكتاب المقدس وللحرف ليست اعتراضات ضد الروح وضد الدين[2] .

وهنا يحاول لسنج أن يقيم المسيحية على دعائم أخرى ، ليست هي الدعائم التي أثبت التاريخ والبحث العلمي والعقل أنها دعائم هشة يسهل تقويضها ، بل دعائم لا يمكن تقويضها ، ومن ثم تتحقق وحدة المسيحي الداخلية بين العلم والتقوى . يحاول لسنج ذلك بالطريق الآتي فيقول : الآن الكتاب المقدس يحتوي على أكثر مما هو ضروري للدين ، فالدين لا يتطلب أكثر من عمل الخير والفضيلة ، وأنه لمجرد افتراض إذا ادعى أحد أن الكتاب معصوم من الخطأ في هذه الزيادة . فضلاً عن ذلك كان الدين موجوداً قبل الكتاب المقدس ، وكانت المسيحية موجودة قبل أن يكتب كتاب الأناجيل والحواريون أناجيلهم ورسائلهم وأعمالهم ورؤياهم ، وقد مرت فترة طويلة قبل أن يكتب أحد منهم شيئاً . ومرت فترة أطول قبل أن يكتمل الكتاب المقدس كله . إذ ظهرت أول كتابات العهد الجديد بعد حوالي أربعين عاماً من موت السيد المسيح عند أكثر النظريات محافظة ، وبعد حوالي ستين عاماً من موت المسيح عند النظريات الأكثر تحرراً . كما يتفق جميع النقاد وعلماء الكتاب المقدس على أن الأناجيل قد ظهرت مكتملة في القرن الثاني بعد موت المسيح ، وأنها قد تقننت في القرن الرابع . ولهذا ، فبالرغم من أن كثيراً من الأشياء يمكن أن تعتمد على هذه الكتابات ، فإنه من المستحيل اعتبار كل الحقيقة تعتمد عليها . فإذا كانت هناك فترة انتشر فيها الدين ، وآمن به الكثيرون دون أن يوجد وقتها حرف واحد مكتوب فمن المحتمل أن يضيع كل شيء كتبه الحواريون وكتاب الأناجيل دون أن يضيع الدين ذاته الذي علموه وبشروا به . فإذا ضاعت صياغات الإيمان فإن الإيمان ذاته لا يضيع . وصياغات الإيمان لاحقة على الإيمان والإيمان سابق عليها فالإيمان هو المصدر والأساس وصياغات العقائد وتدوين النصوص الدينية هي النتيجة والفرع . إن الدين ليس صحيحاً لأن كتاب الأناجيل والحواريين قد علموه ولكنهم علموه لأنه صحيح . يجب إذن تفسير التراث المكتوب بالحقيقة الداخلية فلا يمكن لأي تراث مكتوب أن يعطي الدين أية حقيقة داخلية إن كان له مثل هذه الحقيقة الأخيرة على الإطلاق .

---

(١) هما لاهوتيان أورثوذكسيان يضرب لسنج بهما المثل .

(2) Chadwick, pp. 17-18.

هذه هي إجابة لسنج على هذه الفقرات على أسوأ الفروض كما يقول هو ، وتظهر أفكار ماثيو تندال Matthiew Tindal في كتابه المشهور « المسيحية القديمة قدم الخلق » الذي ظهر سنة ١٧٣٠ عندما يقول لا يؤمن المسيحيون المؤلهة بالعقائد لأنها موجودة في الكتب المقدسة ، بل يؤمنون بالكتب لأنها تحتوي على هذه العقائد . « فصحة الكتاب تأتي من احتوائه على العقيدة ، ولا تأتي صحة العقيدة من وجودها في الكتاب . والحقيقة أن هذا حق يراد به باطل . فهو حق لأن العقائد لها يقينها الداخلي بصرف النظر عن يقينها الخارجي في الكتاب المقدس أو في التاريخ نظراً للشك في صحة روايات الكتاب المقدس وتعارضها مع العقل والواقع والفضيلة . ولكن أمثال هذه العقائد هي العقائد العقلية الخالصة مثل التوحيد . والعدل ، أي الله الواحد والعمل الصالح ، وهو ما كان المؤلهة الإنجليز يقصدونه ولسنج معهم . ولكن هذا القول الحق يراد به باطل لأنه يجعل صحة الكتاب المقدس في احتوائه على عقائد من نوع مخالف . وهو ما حدث في تاريخ الكتاب المقدس في الجماعة المسيحية الأولى ، وكيف أنها اعتبرت صحيحة كل الأناجيل التي تتحدث عن ألوهية المسيح ، واعتبرت زائفة كل الأناجيل التي تتحدث عن إنسانيته مثل إنجيل الطفولة وإنجيل توماس ، وإنجيل العبرانيين وإنجيل المصريين ، وإنجيل بطرس ، وإنجيل برنابه . فألوهية المسيح ليست عقيدة من عقائد الدين العقلي أو الدين الطبيعي .

وهذا القول في النهاية هو الذي تعتمد عليه الكاثوليكة الرومانية في مهاجمة النقد البروتستانتي الحر ، ومحاولتها طمس معالم النقد التاريخي للكتب المقدسة الذي أثبت تحريف الكتاب المقدس ، إذ نقول : مهما كان الكتاب المقدس مشكوكاً في صحته تاريخياً فإن العقائد لها يقينها الذي لا يعتمد على التاريخ ، فهي سابقة على التاريخ ولاحقة عليه ، فبدل أن تطبق نظريتا المصدر الإلهي والعصمة على الكتاب المقدس ، تطبقان الآن على العقائد . ويكون لسنج في النهاية قد أعاد بناء العقائد الأرثوذكسية على أساس أفضل ويكون قد استعمل آراء المؤلهة الإنجليز من أمثال ماثيو تندال وجون تولاند لصالح الأرثوذكسية .

لقد كان هم لسنج هو أنه بعد هذا الإنفجار الحتمي الذي يتبع نشر هذه الفقرات لريماروس يجب أن تظل عامة الناس غير المتبحرة في الدين خارج الصراع فيعطيها لسنج هذا البديل وهو اليقين الداخلي واستقلال العقائد عن التاريخ ، كتاباً مقدساً ووقائع مادية . إن المعركة سهلة لو كان التعامل فيها مع رجال الدين فقط ، لأنه يمكن إقناع اللاهوتيين المحافظين والمتحررين في بداية المعركة حتى لا يتحدوا ويوجهوا ضربة قاضية ضد الدين وأسسه القديمة كما فعل ريماروس . ومن ثم تأتي صعوبة المعركة من الرغبة في الحرص على البحث العلمي والنقد التاريخي للكتب المقدسة وفي نفس الوقت المحافظة على إيمان العامة والإبقاء على جوهر الدين .

وبعد هذا الرد العام يرد لسنج على كل حجة بالتفصيل .

فبالنسبة للحجة الأولى الخاصة « بتقويض العقل والطعن فيه داخل الكنيسة » يرد لسنج عليها بتأكيده على أن الوعاظ الليبراليين المعاصرين له يؤكدون باستمرار على الرباط بين العقل والإيمان . ويقولون إن الايمان هو الفعل بعد أن يتم تقويته بالآيات والمعجزات ، والعقل هو الإيمان بعد أن يتم تعقيله . إن دين الوحي كله هو ببساطة تأكيد جديد لدين العقل ، أما موضوع الأسرار - إذا كانت موجودة أو غير موجودة - فهو موضوع لا أهمية له إذا ما أدرك المسيحيون هذا الرباط الوثيق بين الإيمان والعقل ، كما لا يهم على الإطلاق سواء ربط المسيحيون بعض المفاهيم بهذا الموضوع أم لا . يحاول لسنج إذن أن يثبت بهذا الرد على وجود « عقل الإيمان » L'Intelligence de la Foi المعروف في العصر الوسيط خاصة عند توما الأكويني لمحو التناقض بين العقل والإيمان والدفاع عن إتهام ريماروس للكنيسة بأنها تقوض العقل وتهدمه من أساسه على أيدي الوعاظ .

ولكن في نفس الوقت يعيب لسنج على هؤلاء الوعاظ أنهم السبب في ضياع الايمان عند العلمانيين وبعدهم عن طريق الدين ، ونفورهم من الكنيسة قولاً وعملاً . ولذلك يجب المحافظة عليهم وإرجاعهم إلى طريق الدين ،

وذلك بإقناعهم بأن « الحقيقة توجد دائماً بين طرفين » وهو موقف لسنج المتوسط بين الأرثوذكسية والتنوير . فالعقل وحده يمكن أن يقرر إمكانية دعاوي الوحي وعدم استحالتها . فإذا ما قرر العقل هذه الإمكانية يصبح حجة أخرى على صحة الوحي أكثر من كونه حجة ضدها . فإذا وجد العقل أشياء تتجاوز حدود تصوره ثم وجد هذه الأشياء في الوحي كان ذلك دليلاً على ضرورة الوحي . أما إذا وجد العقل كل شيء فيه ، فما ضرورة الوحي إذن ؟ ويكون من له دين كمثل من لا دين له على الإطلاق . ولكن ما مبرر هذا الوحي الذي لا يوحي بشيء ؟ وماذا يفيد مجرد الاحتفاظ بالاسم مع تفريغه من محتواه ؟ وهنا يبدو لسنج مدافعاً عن الوحي كما دافع عن العقل من قبل ، مبرراً وجوده لفظاً ومعنى وصورة ومضموناً ، ويكون بذلك قد أرسى قواعد الأرثوذكسية بطريقة جديدة امتصت اعتراضات ريماروس وفلاسفة التنوير الجذريين . بل إن لسنج يقلب الآية ويجعل دين الوحي لا يفترض على الأقل دين العقل ، بمعنى أن دين الوحي بدون دين العقل لا يكون معقولاً ، وذلك لأن دين الوحي يتضمن دين العقل في داخله ، بمعنى أنه يحتوي على كل الحقائق التي يعلمها دين العقل ولكنه يؤيدها بنوع مختلف من الحجج (مثل الآيات والمعجزات) . وهكذا يظل لسنج متأرجحاً بين الموقفين ، الأرثوذكسية والتنوير . يكمل أحدهما بالآخر دون أن يحدث الفرقة بين دين الوحي ودين العقل[1] .

وبالنسبة للرد على الحجة الثانية الخاصة « باستحالة وحي يؤمن به كل الناس على أسس عقلية » يستعمل لسنج قضية بسيطة وهي : « ان الوحي ضروري للخلاص » حتى بالنسبة لهؤلاء الناس الذين لم يحصلوا على أي معرفة به على الإطلاق . إن أي درجة من المعرفة العقلية به ليست جزءاً من تعاليم المسيح ولا يمكن أن تكون من تعاليم الكنيسة . وبالتالي أخطأ ريماروس في التمييز بين أقوال المسيح وأقوال المسيحية الرديئة ويضع كليهما على نفس المستوى . ويبدو أن لسنج هنا في رده على ريماروس لا يزيد على مصادرة الأرثوذكسية شيئاً وهي « أن الوحي ضروري للخلاص » ، كما يخرج لسنج كل تأويلات الوحي من الوحي ويضع ذلك على حساب التراث والتاريخ والكنيسة . ولكن هذا الوحي الخالص افتراض محض في التاريخ المسيحي ، فالوحي لم يظهر إلا في تفسير معين منذ بدايته على يدي كتّاب الأناجيل في كتابات الحواريين وفي قرارات الكنيسة وتعاليمها ، فالكتاب نفسه قد خرج من التراث ولم يخرج التراث من الكتاب . ولكن ظل هذا الافتراض أملاً يراود فلاسفة التنوير ويحاولون تحقيقه عن طريق البحث عن أسس أخرى لهذا الوحي الخالص غير أسس التاريخ وهما على الأقل أساسان ، العقل والطبيعة[2] .

وبالنسبة للحجة الثالثة الخاصة « بعبور الإسرائيليين في البحر الأحمر » فإن لسنج لا يعترض عليها اعتراضات خاصة لأنها تقوم على العقل وعلى العلم ، وتشير إلى استحالة فعلية أن يتم العبور على هذا النحو الموصوف في رواية الكتاب . وكأن لسنج يسلم مع ريماروس بأن روايات الكتاب أقرب إلى روايات المؤرخين التي يعتريها الصواب والخطأ في النقل أكثر منها روايات تحتوي على وحي ، وهو ما أعلن عنه لسنج صراحة في دراسته عن الأناجيل « فرض جديد خاص بكتاب الأناجيل باعتبارهم مؤرخين بشر فحسب » سنة ١٧٧٨[3] .

وبالنسبة للحجة الرابعة الخاصة « بأن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحي بدين » يرد لسنج عليها بكتيب آخر بأكمله وهو « تربية الجنس البشري » معتمداً على فكرة تطور البشرية وتقدم الوعي الإنساني . فالعهد القديم يمثل طوراً أولياً في تطور الجنس البشري ، وكان الوحي آنذاك أقرب إلى طبيعة الجنس البشري في تلك المرحلة الأولى في تطور الطبيعة المادية الحسية التي لا تقدر على إدراك المجردات والموضوعات الخالصة . فالوحي في العهد القديم وحي على مستوى الطفولة ومن أجل تربية الإنسانية وهي في طور الطفولة عن طريق الحساب والعقاب[4] .

(1) Chadwick, p. 18 — 19
(2) Chadwick, p. 19.
(3) Ibid, p. 19.
(4) Ibid, p. 20.

وبالنسبة للحجة الخامسة والأخيرة « رواية البعث » وما فيها من تناقضات بين كتّاب الأناجيل يلاحظ لسنج أن كتّاب الأناجيل لم يكونوا نفس الأشخاص الذين شاهدوا البعث . لذلك يجب التفرقة بين التناقضات فيما بين الشهود والتناقضات فيما بين كتّاب الأناجيل . ومن الطبيعي أن تكون هناك تناقضات بين الشهود ، إذ تدل التجربة على أن شهود العيان لأية حادثة يختلفون فيما بينهم في روايتهم إذا ما رأوها في أزمنة عدة وعلى فترات متباعدة . وبهذا المعنى لا يمكن البحث عن واقعة البعث كحادثة تاريخية ولكن يمكن معرفة شهادات البعث كتجارب انسانية وبالتالي يتحول البعث الى رؤية إنسانية دون أن يكون واقعة تاريخية وهو الإنجاز الضخم للفلسفة الحديثة وللمثالية الغربية عندما ميزت بين « مسيح التاريخ » الذي لا ندري عنه شيئاً « ومسيح الايمان » الذي تختلف النظرات حوله ، وكلها صحيحة لأنها كلها تعبر عن تجارب بشرية . وعلى هذا النحو يوفق لسنج بين الأرثوذكسية القائلة بصحة « روايات البعث » وبين التنوير الذي يثبت تناقضها[1] .

ولم تكن هذه الحجة شائعة كما أصبحت في القرن الثامن عشر لأنها تفترض ترك الفكرة التقليدية القائلة بأن كتّاب الأناجيل كانوا معصومين من الخطأ بفعل الإلهام الخارق للعادة . وهنا يبدو دفاع لسنج الموجه إلى ريماروس أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً ، وذلك لأن لسنج لم يكن باستطاعته التصديق بالتصور التقليدي للوحي المعصوم من الخطأ Infallable وكان باستطاعته قراءة الكتاب المقدس كقراءة أي كتاب آخر . وفي منشور القرن السابع عشر الذي دافع عنه من قبل « دفاع المتدين العاثر » يقول لسنج « اقرأ الكتاب المقدس كما تقرأ ليفي Lèvy »[2] . وقد كانت هذه الدعوة موجودة أيضاً عند المؤلهة الإنجليز مثل جون تولاند John Toland إذ يقول في كتابه « المسيحية ليست سراً »[3] لا توجد أي قاعدة تُتبع في تفسير الكتاب المقدس عما هو شائع في الكتب الأخرى وقد استطاع لسنج تطبيق هذه القاعدة ، وأثار مسألة مصادر الأناجيل دون تحرز أو ضيق أو حرج . لذلك اعتبر لسنج كتابه (فرض جديد خاص بكتّاب الأناجيل باعتبارهم مؤرخين بشر فحسب) الذي كتبه سنة ١٧٧٧/ ١٧٧٨ أفضل أعماله في ميدان البحث اللاهوتي وباعتباره أفضل هجوم على الأرثوذكسية كتبه حتى الآن ؛ وقد أصبح الجدل حول فقرات ريماروس شديداً للغاية لدرجة أن لسنج اضطر إلى إخفاء القصد من نشره . فقد نشره أول مرة سنة ١٧٨٤ . وكان الناشر أخوه كارل . ولا شك أن لسنج كان على حق في اعتبار هذا الكتاب أفضل مساهمة في تقدم المعرفة فقد تناول الأناجيل الأولى في مجموعة مستقلة عن الإنجيل الرابع ، لأن الإنجيل الرابع يحتوي على تصور مختلف تماماً عن شخص المسيح كما هو معروض في الأناجيل الثلاثة الأولى . كان هدف الإنجيل الرابع أن يعطي أساساً لاهوتياً للكنيسة الوثنية المسيحية في مرحلة من تطورها عندما انفصلت عن المصدر الفلسطيني الذي منه نشأت الأناجيل المتقابلة (متى ـ مرقص ـ يوحنا) ومن ناحية أخرى فإن هذه الأناجيل الثلاثة لا تحتوي على عقيدة في شخص المسيح أكثر مما أوحى به المسيح ذاته : إنسان قادر على إجراء المعجزات ، المخلّص ، الموعود الحقيقي ، وكانت أقرب إلى البيئة اليهودية وأكثر اتصالاً باليهود. ومن ثم يمكن تفسير هذه الظاهرة الأدبية كالآتي : اعتمدت كل الأناجيل على إنجيل أصلي عبراني احتوى على ذكريات مباشرة للحواريين تم الاحتفاظ بها بين المسيحيين اليهود وتابعيهم من الإبيونيين Ebionites المتأخرين[4] وهذه الوثيقة التي احتفظت بها الجماعة الإبيونية أطلق عليها آباء الكنيسة اسم «إنجيل العبرانيين » أو « إنجيل الناصريين » وبالرغم من أن فرض لسنج الأدبي ينقصه الأساس التاريخي والنقدي المتين ، إلا أن عمله كان أول عمل في سلسلة طويلة من الدراسات على الاناجيل بدأت من وجهة النظر اللاهوتية التي تضع الانجيل الرابع في مقولة مستقلة عن الاناجيل الثلاثة

---

(1) Chadwick, p. 20

(٢) مؤلف كتب بعض الأعمال الأدبية الشعبية .

(3) Chrsistianity IS not mysterious.

(٤) وهم الفقراء اليهود والمسيحيون الأوائل كانوا يعتبرون المسيح مجرد نبي من أنبياء بني إسرائيل حامل رسالة إلهية . ولكنهم يكفرون بولس لإنكاره شريعة موسى . يمارسون الختان ويطيعون قوانين السبت والأحد .

الأولى . ومن ثم أصبح البحث النقدي في المصادر المقدمة الضرورية لأية مناقشة جادة للمسائل التي أثارها ريماروس خاصة بالمسيح التاريخي[1] .

فإذا كان لسنج قد أصيب بخيبة أمل من ردود الفعل القليلة التي حدثت بعد نشره « في تسامح المؤلفة » سنة ١٧٧٤ فإنه قد نال ما أراد وذلك بفضل ردود الفعل التي نشأت من نشره هذه المجموعات الخمس من فقرات ريماروس سنة ١٧٧٧ . فقد كانت هناك تعبئة عامة للأرثوذكسية للرد على ريماروس وعلى ناشره لسنج ، لو كانت نيته من النشر ترويج أفكار ريماروس وليس الرد عليها . وتتمثل ردود الأرثوذكسية في الآتي :

(أ) « في وضوح البراهين على حقيقة الدين المسيحي »[2] ، وهو رد مهذب وجاد ، كتبه ج . د . شومان G.D. Schumann من هانوفر ، كرر فيه من جديد الحجة التاريخية التقليدية عن المعجزات والنبوة ، وهو بذلك يردّ على كتاب لسنج الشهير « عن برهان الروح والقوة » الذي ينكر فيه إقامة المسيحية على المعجزات ، وعلى ملحقه « وصية يوحنا » .

(ب) « دفاع عن قصة بعث يسوع المسيح »[3] ، كتبه ج . هـ . رس G.H. Ress الملاحظ العام اللوثري في فولفنبتل ، وحاول فيه بيان اتفاق روايات الأناجيل كما تفعل الأرثوذكسية مما دفع لسنج إلى كتابة « رد ثان »[4] بأسلوب ساخر وبروح يائسة من إقناع الأرثوذكسية بنتائج النقد التاريخي .

(حـ) ولكن الدفاع الرئيسي عن وجهة النظر التقليدية في الكتب المقدسة قام به جوتز Johann Melchior Goeze (١٧١٧ ـ ١٧٨٦) راعي الكنيسة اللوثرية للقديسة كاترين في همبورج . كان لسنج أثناء إقامته في همبورج على علاقة طيبة معه ، ولكن ساءت هذه العلاقة بسبب عدم رد لسنج على أسئلة جوتز التي تتعلق بالكتب المقدسة القديمة الموجودة في مكتبة فولفنبتل . لم يوجه جوتز هجومه إلى ريماروس بل وجهه إلى لسنج نفسه . ومعظم الدراسات التي تتناول علاقة لسنج بجوتز تتناول هذه العلاقة من وجهة نظر لسنج وتجعله بطلاً . وتظهر جوتز في صورة الرجعي الغبي الجاهل الذي لا استنارة فيه . صحيح أن جوتز لا ينافس لسنج ولا يرقى إلى مستوى علمه في فن النقد التاريخي ، لأنه لا يرتقي إلى مستوى لسنج إلا القديس جيروم Saint Jerôme نفسه . ولكننا إذا لم نقرأ جوتز من خلال لسنج لوجدناه راعياً لشعبه ، محافظاً عليه ، مخلصاً ومتحمساً له ، لديه بعض العلم يحاول به حماية شعبه من الشكوك والتساؤلات المقلقة ، وهو لم يستعد للتعامل معها بعد . ويبرر جوتز موقفه هذا في إيمانه الراسخ بأن فقرات ريماروس تقلب إيمان البسطاء ، وتثير الشكوك في نفوسهم . فقد أذاع لسنج على الملأ موضوعاً لا يجب أن يخرج عن دائرة الباحثين المتخصصين ، وجعله موضوع نقاش عام في الشوارع ولدى العامة . كان يمكنه أن ينشر ريماروس في ترجمة لاتينية في حياء وسرية دون الإعلان والدعاية لها . لذلك اتهمه لسنج بأنه من أنصار الثقافة اللاتينية . وعلى أية حال يمثل جوتز التقليدي المحافظ الرجعي المُعتّم الموجود في كل عصر كما يمثل ريماروس المجدّد المتحرر التقدمي المستنير الموجود أيضاً في كل عصر ، كما يمثل لسنج هذا التوتر بين الموقفين محاولاً نقد أحدهما بالآخر[5] .

كتب لسنج ردوده على جوتز ، وهو في غمرة من الحسرة والألم (فقد تزوج إيفا Eva في أكتوبر سنة ١٧٧٦ ، وأنجب منها طفلاً في ٢٤ ديسمبر سنة ١٧٧٧ توفي بعد عدة ساعات . ثم ماتت هي في ١٠ يناير سنة ١٧٧٧) وكانت هذه الردود كالآتي :

(أ) « مَثَلٌ » A Parabole وهو أول رد له في صيغة مَثَل كعادة المسيح في ضرب الأمثال . وخلاصة هذا

(1) Chadwick, p. 20-21.

(2) On the Evidence of the Proofs of the Truth of the Christian Religion.

(3) Defence of the story of the Resurrection of Jesus-Christ.

(4) Rejoinder (Ein Duplik).

(5) Chadwick, pp. 21-22.

« المَثَلُ » أنه كان هناك ملك حكيم له قصر واسع وعظيم وكان بناؤه غريبا مخالفاً لكل أساليب البناء المعروفة . (يرى ليبنتز أيضاً أن الله مهندس لقصر جميل) . ومع ذلك بقي القصر وكان مريحاً . فإذا نظر إليه أحد من الخارج وجده غير معقول ، ولكن إذا نظر إليه من الداخل وجده مملوءاً بالنور ، ووجد بناءه منسقاً ، وقد أدعى مهندسون عديدون أن لديهم الخطة الأصلية للقصر ، مكتوب عليها بعض الكلمات المبهمة بلغة مفقودة . فأخذ كل مهندس على عاتقه أن يدخل بعض التحسينات طبقاً لفهمه الخاص لهذه الكلمات ، ولكن قال البعض وهم القلة : ما جدوى خططكم بالنسبة لنا ؟ سواء كانت هذه الخطة أو تلك ، فكلها بالنسبة لنا سواء ! يكفي أن نعلم في كل وقت أن الحكمة الرائعة تملأ هذا القصر ، وأن من هذا المكان لا يخرج إلا الجمال الذي ينتشر في كل أرجاء البلاد ، ولكن في ليلة ما كان كل المهندسين المتنافسين نائمين وصاح الحارس : النار ! النار في القصر ! حينئذ لم يفكر كل واحد منهم في إنقاذ القصر بل فكر في إنقاذ خطته الخاصة ، وفي هذا الاضطراب سقطوا جميعاً متخبطين في بعضهم البعض وكان يمكن أن يحترق القصر لو كانت هناك نار حقيقية ، ولكن الحارس قد أخطأ فقد خلط بين النور الشمالي واندلاع الحريق ! .

ولا يحتاج هذا المَثَلُ إلى شرح ، يقصد لسنج أن لا أحد من اللاهوتيين يهتم بالبقاء على المسيحية ولكن يهتم كل منهم بعقيدته الخاصة يدافع عنها ، فهي معركة بين اللاهوتيين وليست معركة في المسيحية ، وبعد هذا المثل طالب لسنج جوتز بأن يراجع حكمه بأن لسنج قد قصد بنشره هذه الفقرات إلى الهجوم على المسيحية ، كما أراد بها أن يتحدى الأرثوذكسية وأن يقضي على مؤامرة الصمت حول المسائل النقدية ، وأن يعطي لنفسه حق الاعتراض على التراث المتهاوي كما كان يفعل لوثر . وهذا ما فعله لسنج بالفعل ، وما صرح به فيما بعد بقوله « إن اللوثري الحقيقي لا يرغب في الدفاع عنه بكتابات لوثر بل بروح لوثر ، وتتطلب روح لوثر عدم منع أي إنسان من التقدم في المعرفة الحقيقية طبقاً لحكمه الخاص » . وبهذه الدعوى ، أدخل لسنج في البروتستانتية الألمانية وفي كثير من كتب التاريخ الرأي القائل بأن المبدأ الأساسي في الإصلاح هو حق كل إنسان في أن يمارس حقه الخاص في الحكم بلا حدود . ولم يكن هذا الرأي من اختراعه الخاص طالما سبقه إليه المؤلهة الإنجليز وزملر Semler ، وهي دعوى كان لها أثر عظيم في العقل الأوروبي لدرجة اعتبار كل اللاهوت العقائدي غير الروماني مجموعة من وجهات النظر الخاصة المهمة أو الأحكام المسبقة يؤمن بها الأفراد نتيجة لحكمهم الخاص أكثر من إيمانهم بها ، لأنها موحى بها من سلطة خارج الطبيعة[1] .

(ب) « المبادىء الأولى ، إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور »[2] ، وفي هذا الكتاب اخترع لسنج كلمة جديدة يهاجم بها جوتز والأرثوذكسية وهي « وثنية الكتاب المقدس Bibliolatry» التي تجعل الكتاب مقدساً بصرف النظر عن النقد التاريخي ، ونظراً لوضع جوتز كراعي للكنيسة ، رأى في القضايا المضادة التي صدرها لسنج لطبعته لفقرات ريماروس خطراً أعظم وأفدح على شعبة المؤمن من إثني عشرة فقرة لريماروس ، وأن تأكيدات لسنج للعلمانيين قد تخدع الخاصة منهم قبل العامة ، فاستقى جوتز من كتاب « المبادىء الأولى » التي دافع عنها لسنج عن قضاياه المضادة لريماروس بعض المبادىء وبين خطورتها على الإيمان وأن لسنج الذي يبدو مناقضاً لريماروس راداً عليه أخطر في رده من قضايا ريماروس ذاته ، ومن ثم تحول الجدل بين لسنج وجوتز إلى حرب سباق ، كل منها يسارع في نشر رد على الآخر ، وكان أهمها[3] :

(حـ) « الرد على جوتز Anti-Goeze» ويحتوي على أحد عشر رداً تسببت في سخونة الحرب بينهما دون أن توضح المسائل المختلف عليها ، ولم تتعد كونها لغة لاهوتية شعبية تهدف إلى تجنيد العامة وراء كل منهما ، ثم

(1) Chadwick, pp. 22-24.
(2) Axioms, if there are any in such matters.
(3) Chadwick, p. 24.

دفعت « المبادىء الأولى » جوتز إلى مطالبة لسنج بتوضيح موقفه من الدين المسيحي وفهمه له عندما قال : توجد المسيحية إذا ما فقد الكتاب المقدس وإذا لم يكتب على الإطلاق ! فرد عليه لسنج بكتيب اخر هو :

(د) « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورج »[1] وقد توقع جوتز أن يعلن لسنج عن نفسه ، وظن أنه مؤله يؤمن بدين طبيعي وأنه تلميذ لتولاند Toland وتندال Tindal ولكن لسنج كان ماهراً في الرد ولم يشأ أن يكشف عن عقائده وأجاب « أعني بالدين المسيحي كل العقائد الموجودة في قواعد الإيمان Credo في القرون الأربعة الأولى للكتب المسيحية » ثم يضيف بسخرية : « إن ذلك يشمل أيضاً ما يسمى قواعد إيمان الحواريين Apostles Creed وما يسمى بقواعد إيمان أثناسيوس AthanasianCREED (وقد كانت هذه الحجة معروفة في ذلك الوقت وهي أن هذه القواعد الثلاث للإيمان ، قواعد الحواريين وقواعد نيقيا ، وقواعد أثناسيوس لم يكتبها هؤلاء الذين سميت باسمهم : أي الحواريون ، ومجمع نيقيا ، وأثناسيوس) . تحاشى لسنج إعطاء رد حاسم واكتفى بإعطاء رد تاريخي صرف .

وأخيراً أدرك جوتز كما أدرك شومان من قبل أن العدو اللدود للأرثوذكسية هو لسنج نفسه وأنه في غاية الذكاء والمهارة وأنه « دحلاب » يستطيع أن يقول ما يريد دون أن يمسك عليه أحد شيئاً . وهذا صحيح فإن الطريقة التي حاور بها لسنج تهدف إلى عدم الكشف عن آرائه الحقيقية وعلى هذا المعنى يكتب لسنج في ١٦ مارس سنة ١٧٧٨ لأخيه خطاباً يقول فيه : « يجب توجيه أسلحتي لخصومي ، فإن كل ما أكتبه ليس مجرد تمرينات ، بل إني أكتب أيضاً عما أعتقده » وفي خطاب آخر إلى اليز ريماروس في ٩ أغسطس سنة ١٧٧٨ بعد نشر « الجواب الضروري » بفترة وجيزة يكشف لسنج عن مناهجه وأساليبه فيقول : « إني مسرور أنك قد فهمت أساليبي في كتيبي الأخير . . . طالما أنه وقع في الخطأ التكتيكي في الإعلان عن رغبة في معرفة ليس ما أومن به في الدين المسيحي ، بل ما أفهم به الدين المسيحي ، فإني قد سجلت نصراً عليه ، ويجب أن يدافع عني نصف المسيحيين في تحصيني ضد النصف الآخر ، وهكذا قسم بولس السنهدرين Sanhédrin وإني أحتاج فقط إلى أن أحاول منع البابويين من أن يصبحوا لوثريين وأن أمنع اللوثريين من أن يصبحوا بابويين » .

ثالثاً : وقد صبّ لسنج الوقود على النار بنشره أطول فقرات لريماروس وأخطرها بعنوان « في مقاصد المسيح وتلاميذه »[2] . يميز فيها ريماروس بين عقائد المسيح ومقاصده وبين عقائد الكنيسة ومقاصدها ، لم يكن قصد المسيح أبداً أن يعلم لاهوتاً عقائدياً معقداً مثل التثليث ، النبوة الإلهية ، القداسات وغيرها . ويدل متى (٥ : ٢٧ وما بعدها ، وأيضاً ٢٣ : ٣ وما بعدها) إنه لم يقصد أبداً أن يمنع تلاميذه من تطبيق القانون الشعائري[3] . وكان المسيح يشير إلى مصادره في أقل الحدود ، وكانت أفكاره ولغته عن ملكوت السماوات والأرض هي لغة وأفكار الرؤى اليهودية . فقد قبل المسيح انتظار اليهود الحار للمخلص المسياني Messianic من السيطرة الأجنبية ، وتطلّع إلى أن يساعده الله على تحقيق هذه الغاية ولكن ذلك كان حلماً فقط ، وكانت صيحته المدهشة على الصليب تعبر عن خيبة أمله . قد تكون هناك فقرات في الإنجيل لا تؤيد هذا التفسير للقصة ، ولكن هذه الفقرات ترجع إلى تأكيدات كنيسة الحواريين التي كان لها قصد مخالف تماماً عن قصد المسيح ، فقد صاغت المسيحية العقيدة القائلة بأن موت المسيح قد كفّر عن خطايا البشر ، وأنه دخل في العظمة ببعثه ، وأنه سيعود ليحاكم الناس ، ويدين كل الذين لم يؤمنوا به ، وقد أصبحت هذه العقيدة أساس التفرقة بين الكنيسة وبين اليهودية ، ولم يكن يقصدها

---

(1) G. E. Lessing Necessary Answer to a very Unnecessary Question For Herr Hauptpastor Goeze in Hambourg.

(2) On the Intentions of Jesus and His Disciples.

(٣) هي الآية المشهورة : « لا تظنوا أني أتيت لأحل الناموس والأنبياء ، إني لم آتي لأحل ولكن لأتم » متى : ٤ - ١٧ ، والآية الأخرى « فمهما قالوا لكم فاحفظوه ، وأعملوا به ، وأما مثل أعمالهم فلا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون » متى : ٢٣ - ٣ .

المسيح ، وفي الوقت الذي تكونت فيه هذه العقيدة كان على الكنيسة أن تراجع الأناجيل وأن تزيد عليها ما يتفق وهذه العقيدة .

كان ريماروس على يقين من أنه اكتشف مسيح التاريخ الذي طمست معالمه الكنيسة الأولى ، وهو أنه كان فلاحاً متعصباً يهودياً ، ذا ذكاء محدود ، ولم تكن لديه فكرة عن كنيسة واسعة الانتشار تؤمن بموته الذي يكفر عن الخطايا وببعثه العظيم . وبهذه الفكرة (التي حصل عليها ريماروس قبلياً) كان باستطاعته أن يحصل على مقياس للتفرقة بين المسيحية الحقة التي خرجت من المسيح التاريخي (وهي التي عبر عنها القرآن) وبين عقائد الكنيسة حوله .

ولكن في ١٣ يوليو ١٧٧٨ (بينما « الجواب الضروري » ماثل للطبع) أخبره دوق برنشفيج بأن كتاباته في المستقبل عن الدين لا بد وأن تخضع للرقابة ، وقد تألم لسنج من هذا القرار الذي أوقف كتاباته الحامية ضد جوتز المسكين . ومع ذلك فقد اضطر لسنج في نهاية الأمر إلى تغيير أسلوبه وتحويل لاهوته والتعبير عنه في صورة مسرحية تعكّر صفو الاهوتيين أكثر مما تعكره فقرات عشر ، وبالتالي عاد لسنج إلى مكانه السابق وهو المسرح .

والآن : ما هو موقف لسنج بالضبط بين الأرثوذكسيّة والتنوير ؟ هل هو المدافع عن الأرثوذكسية ضد التنوير ، أم هو المدافع عن التنوير ضد الأرثوذكسية أم أنه صاحب موقف وسط بينهما يضرب أحدهما بالآخر بذكاء ومهارة نظراً للحظة التاريخية التي يمر بها المجتمع الألماني ؟ . . .

يبدو لسنج المدافع عن الأرثوذكسية في خطابين لأخيه كارل سنة ١٧٧٧ ، ففي ٢٠ مارس كتب لسنج لأخيه مدافعاً عن تغيير اهتمامه من المسرح إلى اللاهوت وهو ما رآه كارل شيئاً مؤسفاً حقاً ولا يدل على أي ذوق رفيع ، ومدافعاً عن قضاياه المضادة لريماروس والتي ظن كارل أنها ستؤدي لا محالة إلى عقلانية مختلطة ، تشوبها كثير من الأمور غير العقلية « إني أفضل فقط اللاهوت الأرثوذكسي القديم (ووضع في الهامش : المتسامح) على الجديد (وفي الهامش غير المتسامح) لأن الأول في تعارض صريح مع العقل ، في حين أن الثاني قد يقنع الإنسان . لقد عقدت اتفاقاً مع أعدائي القدماء حتى أكون قادراً على أن أكون أكثر حذراً من أعدائي المتخفين » وفي ٢٥ مايو كتب لسنج من جديد لأخيه كارل « إنه إذا استمر العالم مع اللاحقائق فإن القديم الذي يمارسه الناس له نفس الجودة التي للجديد » .

وفي نفس الوقت كان لسنج على وعي تام أنه بتقديم حججه في صورة دراسات أكاديمية فإنه يعطيها طابع النزاهة العلمية التي قد تحميه من الهجوم عليه . كما كان على علم بأن هناك فرقاً بين قول الحقيقة كلها وبين عدم قول شيء إلا الحقيقة . وتحتوي مقدمته لكتابه عن « برانجيه التوري » على تعليق مميّز رداً على اقتراح من المؤرخ العالم موشيم Mosheim بأن لاهوت المناولة لبرانجيه لا يمكن معرفته الآن نظراً لأن برانجيه قد عبر عن نفسه على نحو غامض حتى يتخلص من الإدانة . يقول لسنج مناقضاً هذا الموقف « إني لا أعلم إذا كان من الواجب التضحية بالحياة من أجل الحقيقة . ولكن على الأقل فإن الشجاعة والحزم المطلوبين لهذا ليست مواهب ندعيها لأنفسنا » . يلتزم الكاتب فقط عندما يقول الحقيقة أن يقولها كلية وصراحة . وألا يقدم خليطاً مشوهاً من الحق والباطل مما يجعل التمييز بينهما أصعب من معرفة الباطل وحده . يفضل لسنج هنا عدم الجهر بالموقف كله والتضحيات بالحياة ، وألا يقول إلا الحق دون أن يقول الحق كله .

هذه الأمثلة وغيرها توحي بأن لسنج فيما يبدو قد نصب نفسه مدافعاً عن الأرثوذكسية ضد السوسينيين وفلاسفة التنوير المحدثين . ولكن الأمر يحتاج إلى دفعة أكثر ، وذلك أن تأييده للأرثوذكسية ليس هو موقفه الدفين . بل إن أصدقاء لسنج أنفسهم قد خدعوا بمواقفه لدرجة أن فلاسفة التنوير في برلين قد اعتبروه نصيراً للأرثوذكسية ، وحذروه من هذا الموقف بقدر ما سرّت الأرثوذكسية منه . ويكشف هذا الخطاب الذي أرسله لسنج في ٢٠ فبراير

١٧٧٤ إلى أخيه كارل الذي لم يستطع أولاً أن يفهم كيف شرع أخوه المستنير في دراساته اللاهوتية بدلاً من المسرح - يكشف عن اسلوب لسنج وموقفه الذي يُبطن غير ما يظهر فيقول : « وكان هناك بفضل الأرثوذكسية والحمد لله فهم و ضح متسامح ثم أسدل ستاراً بينه وبين الفلسفة (مثلاً بواسطة ليبنتز) وتستطيع كل منهما (الأرثوذكسية والفلسفة) أن تسير في طريقها الخاص دون أن تتدخل في الأخرى . ولكن ما الذي يحدث الآن ؟ لقد تمزق الستار وبحجة جعل المسيحيين أكثر عقلاً ، اتجهنا إلى فلاسفة لاعقليين بالمرة . إني أرجوك يا أخي العزيز ألا تنظر إلى ما يرفضه اللاهوتيون المحدثون أقل مما تنظر إلى ما يريدون وضعه مكانه . فإنا نؤمن معاً بأن مذهبنا الديني القديم مذهب باطل ، ولكني لا أستطيع أن أوافقك على أنه خليط من أنصاف كتبة وأنصاف فلاسفة . إني لا أعلم شيئاً في العالم مارس فيه العقل ذكاءه على نحو أدق مما فعل . إن الخليط الحقيقي من أنصاف الكتبة وأنصاف الفلاسفة هو المذهب الديني الذي يريدون الآن أن يضعوه بدل المذهب القديم معتمدين في ذلك على العقل والفلسفة أكثر مما اعتمد على المذهب القديم نفسه » وهنا يبدو لسنج مدافعاً عن الأرثوذكسية مهاجماً فلسفة التنوير مقرراً بأن عيوب الأرثوذكسية أخف بكثير من عيوب المذهب الجديد .

ويبدو أن لسنج قد أقام خطته على تمهيد الطريق العام الجديد الذي أقامه زملر واللاهوتيون الجدد في هاله من أجل نهوض جذري بالدين القديم . ولكن كتاب زملر العظيم « فحص حر لقواعد الإيمان »[1] (١٧٧١ - ١٧٧٥) أثار اشمئزازه ففي ١١ نوفمبر ١٧٧٤ كتب بمرارة إلى أخيه أنه ينوي نشر فحص أكثر تحرراً من قواعد الإيمان إذ يجب تأييد الأرثوذكسية من أجل أن يكون سقوطها ممكناً . إن اللاهوت الحر لزملر ومدرسته يمكن تصديقه ولكن بناء على خداع . فقد بدت الأرثوذكسية متناقضة ويجب الدفاع عنها حتى نسرع في هدمها .

ولكن من ناحية أخرى ، هناك براهين قوية تدل على أن موقف لسنج كان أقرب أحياناً إلى التنوير الجذري منه إلى التنوير النسبي حتى ان دوق برشفيج قرر في ٢٣ فبراير ١٧٧٢ ألا يخضع لسنج لسلطة الرقيب بشرط ألا يهاجم الدين . ومع ذلك فرضت الرقابة عليه عندما أحست الأرثوذكسية أن موقف لسنج أقرب إلى الهجوم عليها من الدفاع عنها .

وقد يرى البعض في بداية حياة لسنج كناشر وكمقدم وكمعلق قبل أن يكون مفكراً ومؤلفاً ومنظراً أنه حاول أن يعبر عن نفسه من خلال كتابات الآخرين ، وأن ينشر المؤلفات التحررية على مسؤولية أصحابها حماية للمؤلف بأن يجعل الآخرين يتحدثون نيابة عنه ، خاصة إذا كانوا قد غادروا هذا العالم منذ مئات السنين مثل برانجيه التوري ، أو منذ عدة سنوات مثل ريماروس . فنشر القديم المتحرر وترجمة المؤلفات الأجنبية المتحررة تساعد على نشر الأفكار التحررية في مواجهة التيارات المحافظة السائدة ، حتى إذا ما تعود الذهن الشعبي على هذا البديل الفكري تبدأ مرحلة التأليف التحرري . فالنشر تمهيد للتأليف ، والترجمة إعداد للعقلية المعاصرة على تقبل الأفكار التحررية . وهنا يبدو لسنج أقرب إلى التنوير منه إلى الأرثوذكسية بدليل معاداة هذه الأخيرة له[2] .

ولكن يبدو أحياناً أخرى أن لسنج يأخذ موقفاً وسطاً بين الأرثوذكسية والتنوير . ففي خطاب له كتبه إلى هردر في ٢٥ يناير ١٨٧٠ يدلّ على أنه يشعر بأنه يمثل موقفاً وسطاً بين الأرثوذكسية والتأليه الجذري ، وأنه يختلف مع التأليه الجذري في بعض النقاط مثل المسائل الخاصة بالتاريخ وهي التي حاول فيها التأليه الجذري إثبات تحريف النصوص الدينية والقضاء على الأساس التاريخي للمسيحية ، وبعض المسائل الخاصة الناتجة عن فلسفة ليبنتز مثل إنكار بعض العقائد والشعائر المسيحية ، وأخيراً بعض المسائل المتفرعة من فلسفة سبينوزا الخاصة بوحدة الوجود .

ويبدو الموقف الوسط الذي اتخذه لسنج أكثر في ردوده على فقرات ريماروس ، فهذه الفقرات تمثّل أسئلة أكثر

(1) A Free Investigation of the Canon.

(٢) أنظر . سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٥ - ٨ الهيئة العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧١ .

مما تمثّل أجوبة في ذهنه . فالسؤال صحيح ولكن الإجابة تختلف عليها ، وبالتالي رفض لسنج أن يضع يده في يد ريماروس إجابة على السؤال ، وفضل أن يترك السؤال معلقاً . هناك إذن فيما يبدو فجوة عميقة بين لسنج وفلسفة التنوير أكثر مما تجعلنا هذه الفقرات نتصور ففي ذهن لسنج يبدو أن هناك امكانيات قليلة . فالأرثوذكس مجانين ، واللاهوتيون الليبراليون في هالة محتالون ، والمستنيرون يمكن أن يكونوا سطحيين بمهارة . وقد ظل لسنج في علاقة طيبة بالمراسلة مع أصدقائه المستنيرين مثل نيقولاي ومندلسون . ولكن عدم درايتهم بأسلوبه في التفكير وطريقته في التعبير جعلهم بعيدين عنه ، فأخذ منهم لسنج موقفاً سلبياً كموقفه من الأرثوذكسية والديانات الوضعية . والحقيقة أن لسنج كان أقرب إلى أصدقائه فلاسفة التنوير في برلين من سقراط إلى السوفسطائيين المستنيرين في أثينا . فهو في النهاية واحد منهم وإن اختلف معهم في درجة تبني النتائج لفلسفة التنوير ، فقد كان لسنج يريد البناءمع الهدم ولا يكتفي بالهدم وحده .

وقد أدى هذا الموقف الوسط للنسج أنه لم يكن لديه مانع من ضرب الفريقين أحدهما بالآخر حتى تبدو حدودهما . فيهاجم ليبنتز العقيدة الأرثوذكسية معتمداً على المفكر الحر أبر هارد ، ثم ينقد لسنج ابرهارد من أجل الدفاع عن العقيدة الأرثوذكسية وبالتالي يرفض المتعارضين بغية الحصول على حل وسط قد يوجد وقد لا يوجد . ولكن يظل ليبنتز ولسنج على يقين من أن الموقفين الحر والمحافظ قد جانبهما الصواب .

والسؤال الآن هو الآتي : هل هذا الموقف المتأرجح بين التحرر والمحافظة ، وبين التقدمية والرجعية ، وبين التنوير والأرثوذكسية ،موقف شعوري أراده ليبنتز ولسنج أم هو لاشعوري يكشف عن التنوير النسبي الذي يحاول لسنج أن يؤسسه ضد التنوير الجذري الذي يمثله ريماروس وضد الأرثوذكسية التي يمثلها جوتز ؟

يرى البعض أن موقف ليبنتز ولسنج وديكارت من قبلهما هو موقف شعوري مزدوج ، له ظاهر وباطن ، فظاهره الدفاع عن العقيدة التقليدية ومهاجمة النزعة التحررية ، وباطنه هو الهجوم على الأرثوذكسية والدفاع عن التنوير وهذا هو أسلوب الجدل : الضرب مع تأمين الظهر ، والحرب بوسائل الإيهام ، ونصب شراك الخداع . فإهداء ديكارت تأملاته لعلماء أصول الدين لم يكن دفاعاً عنهم بل هجوماً ذكياً عليهم ، وهدماً لعقائدهم ، وبيان عورة أساليبهم . وإعادة تفسير ليبنتز ولسنج لعقيدة آلام الجحيم والخلود في النار تهدف إلى هدم التصور التقليدي أكثر مما تهدف إلى هدم الموقف التحرري الذي يمثله زونر وأبرهارد . بل لقد غالى البعض وجعل من هذا الموقف المزدوج ليس مجرد أسلوب في الجدل ، بل موقفاً متعمداً من ليبنتز حيث كان مدافعاً عن العقيدة في العلن أمام العامة ومنكراً لها في السر مع الخاصة . يرفض لسنج هذه الازدواجية المتعمدة ، ولو كان موقف ليبنتز هو هذا لكان إنساناً بشعاً حقاً تنقصه الشجاعة الأدبية في الإعلان عنه بصراحة وجرأة . يبدو إذن أن لسنج كان مثل ديكارت ـ وكما يقول المثل الشعبي ـ « يضرب ويلاقي » . يدافع عن الأرثوذكسية ظاهراً وهو ينقدها باطناً ، وينقد اللاهوت التحرري ظاهراً وهو يدافع عنه باطناً . يدافع عن هجوم الأعداء ولكنه يهاجم تلقائياً مبرراته في عورات الأصدقاء ، ويدافع عن الأصدقاء وهو يكشف لهم عن عوراتهم ويبين لهم صدق مبررات هجوم الأعداء .

وقد يرى البعض أن السبب في أن لسنج استعمل هذا الأسلوب المزدوج بين المحافظة والتحررية طبقاً لطبيعة المرحلة التي يمر بها مجتمعه ، المجتمع الألماني . فقد كان مجتمعاً ما زال خارجاً عن ربقة التقليد ، وما زالت النزعة المحافظة فيه هي الغالبة ، وما زالت الأرثوذكسية فيه هي التيار المسيطر في العقائد ، وفي مثل هذا المجتمع تكون الأفكار التحررية الجذرية نوعاً من الفرقعة الفكرية ، توقظ النائم عن طريق صوت المفجرات ولكنه يزعجه أكثر مما يوقظه ، ويدافع أصحابها عن أنفسهم ضد شظاياها ، وتكون الخطورة عليهم في لفظهم عن المجتمع وتحجيم أثرهم ، واتهامهم بالكفر والإلحاد ، والخروج على الدين ، والمطالبة بحماية الناس منهم واستئصالهم في النهاية . ولذلك ، يأتي مفكرون مهمتهم إيقاظ المجتمع في هدوء ، ونشر الأفكار التحررية بقدر ما تسمح عقلية الناس ، فيأخذون في التنوير الجذري ما يمكن نشره بنجاح ، دون صوت أو فرقعة ولكن بوضع قنابل زمنية قد تهيأ لقبولها .

وهذا ما فعله لسنج ، وبالتالي يكون مثل ديكارت في وضع القنابل الزمنية التي انفجرت بعد ديكارت في سبينوزا والتي انفجرت بعد لسنج في النقد التاريخي للكتب المقدسة وفي تأسيس فلسفة التاريخ ، وفي تحويل فلسفة التنوير إلى ثورة اجتماعية فعلية في القرن التاسع عشر .

٣

اليقين الخارجي واليقين الداخلي

بعد نشأة النقد التاريخي للكتب المقدسة منذ القرن السابع عشر على يد سبينوزا وريشار سيمونR. Simon وجان أوستريكJ.Austric اهتز اليقين التاريخي الذي قام على المصدر الإلهي للكتب المقدسة . فبعد أن أثبت النقد التاريخي تعارض الكتب المقدسة مع الحقائق التاريخية وذلك بفضل الأبحاث والدراسات التاريخية والاكتشافات الأثرية بدأ فلاسفة التنوير ، ومن قبلهم العقلانيون ، في البحث عن أسس أخرى لليقين غير الأساس التاريخي الذي أدى إلى تقويض المسيحية أكثر مما أدى إلى تأسيسها ، واكتشفوا اليقين الداخلي المؤسس على الطبيعة ، وفي العقل ، وفي التجربة وفي الأخلاق ، وفي العمل الصالح .

ومنذ العصور الحديثة ظهر اليقين في الدين على نوعين . يقين خارجي يعتمد على الكتاب المقدس وعلى حوادث التاريخ وعلى المؤسسات الدينية ، ويقين داخلي يعتمد على العقل أو التجربة أو الفضيلة . وتعتمد الفلسفة والاتجاهات المحافظة بوجه عام على اليقين الخارجي ، فيتم البرهنة على حقيقة الدين المسيحي بالكتاب المقدس وبآباء الكنيسة ، وبوقائع التاريخ ، مولد المسيح وحياته ومماته وبعثه ، وبقواعد الايمان كما وضعتها الكنيسة . في حين تعتمد الفلسفة التحررية والاتجاهات التقدمية بوجه عام على اليقين الداخلي . فتتم البرهنة على حقيقة الدين المسيحي بالعقل والتجربة واتفاقها مع القيم الخلقية وتطابقها مع الطبيعة الإنسانية . فالنزعة المثالية في الدين تمثّل تقدماً على النزعة الشيئية فيه ، والنزعة العلمية في الدين ـ كما حدث في القرن التاسع عشر ـ تمثل تقدماً على النزعة المثالية فيه .

وقد ظل هذان اليقينان يتجاذبان الفكر المسيحي جذباً وطرداً ، يتغلب أحدهما على الآخر طبقاً للعصور . ففي العصور القديمة ، باستثناء أوغسطين ، كان اليقين الخارجي هو الغالب على اليقين الداخلي . وفي العصور الحديثة أصبح اليقين الداخلي هو الغالب على اليقين الخارجي ، وهذا هو وجه الفرق بين العصرين .

وقد كان موضوع اليقين الديني أو حقيقة المسيحية من أوائل الموضوعات التي شغلت ذهن لسنج . ففي أول دراسة منشورة له عن اللاهوت وهي « دفاع جيروم كاردان[1] سنة ١٧٥٤ » (ولسنج ما زال في الخامسة والعشرين) ، وهو فيلسوف إيطالي من ميلانو في عصر النهضة أتهم بالإلحاد بسبب كتاب « الدقيقات »[2] سنة ١٥٥٢ اعتمد فيه كاردان على الحجج التاريخية التقليدية الثلاث في الدفاع عن المسيحية بالاضافة إلى حجة رابعة وهي :

١ ـ تحقيق نبوءة العهد القديم في حياة المسيح في حين أن الدراسات المعاصرة أثبتت أن هذا التحقيق قد تم بحركة تراجعية Retrospective عندما سجّل كتّاب الأناجيل حوادث حياة المسيح ورجعوا إلى الوراء ووجدوا

(1) Vindication of Jerome Cardan.

(2) De Subtilitate.

تبريراً لها في العهد القديم . فالواقعة هي التي أبرزت النص ، ولم يتحقق النص في الواقعة ، وهو ما يسمى في منهج التفسير باسم Stereotype .

٢ ـ المعجزات التي أجراها المسيح مع أن الدراسات المعاصرة تبين اختلافها كيفاً وكماً من إنجيل لآخر كما تعطي تعريفات للمعجزة بدأها سبينوزا ، وهي الواقعة التي نجهل قانونها الطبيعي . فالإيمان بالمعجزة جهل بقوانين الطبيعة ، وكلما ازداد علمنا بقوانين الطبيعة قلّ إيماننا بالمعجزات .

٣ ـ انتشار المسيحية بسرعة في العالم القديم مما يدلّ على تدخل خارجي بفعل الروح القدس ، وهو تفسير غير طبيعي لحوادث التاريخ . فانتشار المسيحية ظاهرة تاريخية محضة يمكن تفسيرها بعللها المباشرة ؛ مثل دخول قسطنطين إلى المسيحية ، والرغبة في الحفاظ على مناصب الدولة ، وعصر الشهداء ، والقيم الخلقية الجديدة . . إلخ .

٤ ـ تماثل تعاليم المسيحية مع الأخلاق الطبيعية ، وهي الحجة التي تبدأ منها فلسفة التنوير دون الحجج الثلاث الأولى والتي يدافع من أجلها لسنج عن فيلسوف عصر النهضة ، وذلك لأن فلسفة التنوير كما يمثلها لسنج ترفض إقامة اليقين الديني على أساس من التاريخ ، فالتاريخ ، واهٍ ، ظنّي ، وخاضع للرواية ، في حين أن الأخلاق الطبيعية ثابتة وشاملة ويمكن إدراكها بالعقل البسيط وبنور الفطرة وبالإحساس الطبيعي[1] .

لم يقبل القرن السابع عشر بسهولة لاعقلانية التاريخ وعدم ضبطه ، ومن ثم نشأت المناهج التاريخية لتحويل التاريخ إلى علم مضبوط ، وبلغت أوجها بعد قرنين من الزمان في القرن التاسع عشر . وقد قلل سبينوزا وليبنتز من شأن التاريخ كعماد للقضايا اللاهوتية ، باحثين عن أسس أخرى بعد أن وضح ضعف الأساس التاريخي بعد تحويل التاريخ إلى علم مضبوط . كان لسنج يفضل هذين الفيلسوفين سبينوزا وليبنتز على غيرهما من الفلاسفة لهذا السبب ، فالقانون الإلهي لا يعتمد على الروايات التاريخية عند سبينوزا وإنما يعتمد على الطبيعة . القانون الإلهي قانون طبيعي له استقلاله عن روايات الكتاب المقدس التي تخضع لرؤية الراوي وأهوائه ومصالحه ورغباته .

وهذا ما يؤكده لسنج في كتيبه المشهور « في برهان الروح والقوة » والعنوان مستمد من أوريجين « الرد على سلس ، ١ : ٢ Contna Celsum) حيث يذكر كلمات بولس في الرسالة الأولى لأهالي كورنثه (٢ : ٥) التي تشير إلى الدعائم الأساسية في الدفاع عن الدين التقليدي أعني النبوة والمعجزة . والكتيب ذو أهمية كبرى لفهم لسنج وموقفه من أسس اليقين في المسيحية ، ولا يوجد كتيب مثله له هذا الأثر الضخم على الفكر الديني الحديث يتميز بهذا القدر من العمق الروحي والغموض المنطقي .

كان همّ لسنج الأول هو الإقلال من شأن اليقين المطلق الذي يثبته الدفاع الأرثوذكسي عن الدين معتمداً على النبوة والمعجزة ، إذ يقوم كلاهما على شهادة تاريخية يمكن قبولها بناء على صحة هذه الشهادة . إن اليقين المطلق لا يجوز إعطاؤه لأي إنسان لم يشاهد الواقعة بنفسه فإذا كانت « كل الحقائق التاريخية ظنية » فإنها لا يمكن أن تبرهن على شيء . وباختصار فإن « الحقائق العرضية للتاريخ لا يمكن أن تصبح برهاناً للحقائق الضرورية للعقل » . إن بعث المسيح حادثة ماضية ولا يمكنها أن تبرهن على حقيقة أن المسيح هو ابن الله لأنها فكرة « يثور ضدها عقلي » . إن هذه الحجة تقفز من نوع ما من الحقائق إلى نوع آخر مختلف تماماً ، وتريد الانتقال من الظن إلى اليقين ، ومن التاريخ إلى العقل ، ومن العرضي إلى الجوهري ، ومن المتغير إلى الثابت . وإن لم يكن هذا تغير جذري في النوع فماذا تعني عبارة أرسطو إذن ؟ Metabasis eis âllo yévos هذه هي الفجوة العميقة التي لا يمكن عبورها مهما حاول أحد الانتقال من أحدهما إلى الآخر .

---

(1) Chadwick, pp. 9-10.

ويحاول لسنج الاستدلال على هذا التعارض بين اليقين الخارجي واليقين الداخلي على النحو الآتي :

١ ـ كل يقين بصدد حوادث ماضية مستحيل لأن معرفتنا بها تعتمد على الشهادة وليست على تجربة من الدرجة الأولى . إن معرفة مثل هذه الحوادث لا تصل أكثر من درجة من الاحتمال ، أو أقل ، طبقاً لدرجة قيمة الشهادة . فاحتمال الخطأ في الشاهد العياني أقل بكثير من احتمال الخطأ في الراوي الثاني الذي لم يشاهد . بل إن هذه الشهادة العيانية كما وضح في علم النقد التاريخي للكتب المقدسة أيضاً لا تمثل يقيناً مطلقاً نظراً لأنها مرتبطة بوجدان الشاهد ودرجة حياد شعوره . فإذا ما كان وجدانه منفعلاً أثر ذلك على عمل حواسه ورأى الطبيعة غاضبة إذا كان غاضباً وسمع نواحاً وبكاءً في الطبيعة إذا كان حزيناً . كما قد يتدخل الشاهد العياني في رؤيته للوقائع بثقافته وعقائده ، واهتمامه وتطلعاته ، فيرى المسيح مخلصاً لأنه ينتظر المخلص ، ويراه ابن الله لأنه يؤمن بالمعجزات ، ويراه شافياً لأنه مريض ، ومحباً لأن أحداً لم يحبه ، ويتصوره وقد بعث بعد الموت تعبيراً عن أمل ورفضه للأمر الواقع[1] .

٢ ـ كان من الأسهل الإيمان بالمسيح لو كان هناك شخص واحد معاصر له رآه . ولكن حتى في هذه الحالة ، يظل الأمر خبر واحد ، كما يقول علماء أصول الفقه ، وخبر الواحد لا يعطي إلا الظن ، فالتواتر وحده هو الذي يفيد اليقين . وروايات الأناجيل على أحسن تقدير أخبار آحاد لأنها لا تفي بشروط التواتر الأربعة وهي :

أولاً : استقلال الرواة ، فقد ثبت اتصال الأناجيل بعضها ببعض سواء في نظرية المصدرين (مرقص + الأقوال) أو في نظرية المصادر الثلاثة (مرقص + متى الآرامي + الأقوال) أو في نظرية المصادر الأربعة ، والخمسة ، والستة . . . إلى نظرية المصادر المتعددة .

ثانياً : العدد الكافي من الرواة الذي يفيد اليقين ، والعدد أربعة (أربعة أناجيل) غير كاف لأنه لم يرفع بذور الشك حول صحة الأناجيل .

ثالثاً : تجانس الرواية في الزمان ، من حيث درجة انتشارها ، وذلك لأن إنجيل يوحنا على الأقل لم يكن معروفاً في الجيل الأول والثاني وبدأ في الظهور ابتداء من الجيل الثالث والرابع .

رابعاً : الإخبار عن حس وذلك لنقله روايات ميلاد المسيح ومعجزاته وبعثه وهي كلها تعارض الحس والمشاهدة .

٣ ـ إن تصور أن إنساناً اسمه يسوع المسيح كان وما زال ابن الله جوهر واحد مع الأب معارض العقل . وقد ظلت العقائد المسيحية في العقل الأوروبي بمثابة منبه له ومنشط حتى يفيق ويؤكد سلطانه . كانت تمثّل تحدياً بالنسبة له ؛ فإما أن يلين ويطيع ويعلن تخليه عن سلطته أمام السر الذي يفوق قدرته ، وإما أن يثق بنفسه ، ويثبت قدرته . ويكشف هذا السر الذي اتخذته الكنيسة وسيلة للسيطرة بها على مقدرات الإنسان ، عقلاً وإرادة وبهذا المعنى تعني فلسفة التنوير الاختيار الثاني أي انتصار العقل على السر .

٤ ـ إن الحوادث لا يمكنها أن تبرهن على الحقائق لأن حقائق الأخلاق والميتافيزيقا لا تدخل تحت مقولة الحوادث . فالحوادث عارضة والأخلاق جوهرية ، ولا يمكن تأسيس الخالد على الزمني ، والأساسي على الفرعي ، والثابت على المتغير . فإذا كانت المسيحية قد فصلت الروحي والزمني فما بالها تخلط بينهما عند تأسيس المسيحية والبحث عن أسس لليقين . إن هذا الفصل لا يعني فقط الاجتماع والسياسة وحدهما ، بل يعني أيضاً نظرية في الصدق المنطقي ، وهو أن الروحي له أسسه الخاصة غير الزمني العارض .

٥ ـ إن عالم التجربة التاريخية هو عالم الصيرورة والحركة والتغير وليس عالم الكون والسكون والثبات . وكل شخص في هذه الصيرورة الدائبة للتاريخ نسبي ولا شيء مطلق . فإذا كان الله كما هو الحال في العقائد

(١) في تعليقات كولبرج على نسخته من كتيب لسنج نجده يسلّم بالشهادة من الدرجة الثانية !

التقليدية مرتبطاً بالتاريخ بواقعة التجسد فإن الله أيضاً يشير إلى المطلق وإلى الخالص المنزّه ، وإذا كانت حقائق الوحي تظهر في التاريخ فهي أيضاً حقائق أبدية تتجاوز حدود الزمان والمكان[1] .

إن تفرقة لسنج بين حقائق التاريخ العرضية وحقائق العقل الضرورية توحي بلغة المثالية الألمانية . يقول نيتشه مثلاً (وهو الذي تأثر بلسنج) : « إن الميتافيزيقي وحده هو الذي ينقذ أما التاريخ فلا » وقد قال كانط من : « إن التاريخي يُستخدم فقط للتصوير لا في البرهان » . يفصل لسنج تماماً بين الواقعة والحقيقة ، هذه التفرقة التي تمهد الطريق إلى التمييز بين إنجيل التاريخ وإنجيل الحقائق الأبدية في المسيحية لدى شتراوس (وهو ما سبق إليه شلير ماخر Schleier Macher في « ليلة عيد الميلاد » سنة ١٨٠٦ Crismas Eve) كما ظلت هذه التفرقة عنوان التجديد والتحديث في الفكر المسيحي كما بدا ذلك عند نيومان J.H. Neuman في « محاولة في التطور Essay on Development » عندما ميّز بين الفكرة والحوادث التاريخية وأعلن استقلال الأولى عن الثانية . بل إن كل الفكر المسيحي المعاصر يميّز بين إنجيل الحقيقة البسيطة وإنجيل التاريخ كما هو الحال عند هارناك والبروتستانتية الحرة وبرجسون وغيره من فلاسفة الأخلاق والكانطيين الجدد في فرنسا (رينو فيه Renouvier) . ولا نغالي إذا قلنا أن الفيومينولوجيا بتفرقتها بين « الواقعة » و « الماهية » إنما تلبي هذا المطلب في الشعور الأوروبي ، وترفع هذا الخلط الذي استمر منذ بداية العصور الحديثة بين المادي والصوري ، وبين الشائب والخالص .

فإذا استحال إقامة اليقين في المسيحية على أساس الكتاب المقدس وهو النبوة المدونة ، نظراً لما وقع فيه من تبديل وتحريف وتغيير كما أثبت ذلك علم النقد التاريخي للكتب المقدسة ، ونظراً لأنه كان في ظهوره لاحقاً على العقيدة وتعبيراً عنها وليس سابقاً عليها أو مصدراً لها كان من الضروري البحث عن أسس أخرى لليقين وجدها لسنج في العقل أو في القلب . فإذا غاب اليقين الخارجي القائم على شهادة التاريخ يبقى اليقين الداخلي القائم على شهادة الروح ، وقد حاولت الكاثوليكية الرومانية المعاصرة أخذ هذه النتيجة والاعتماد عليها في إعادة بناء العقائد المسيحية بعد أن هوى الأساس التاريخي ، وأعادت تصورها للوحي على أنه شهادة الروح وليس شهادة التاريخ . فما وصل إليه التنوير بعد جهد يُستغل من جديد لإثبات مضادات التنوير أعني تبرير القديم .

ولهذا السبب فرق لسنج بين الدين المسيحي The Christian Religion وبين دين المسيح The Religion of Crist فالدين المسيحي نتاج للتاريخ ومن وضع البشر اختلطت فيه الأهواء بالمصالح ، وتداخلت فيه الحوادث ومصادفات التاريخ ، ولم يصدر منه بل نشأ من وضع الجماعة المسيحية الأولى ، والحواريون من بينهم . هو دين ظني خالص لا يقين فيه ، ولا يقوم لا على شهادة التاريخ المضبوطة ولا على برهان العقل البسيط . دين شغوف بالعقائد وبالطقوس وبالمؤسسات كي يعوض نقصه في اليقين النظري وفي العمل الأخلاقي وفي التغيير الاجتماعي .

أما دين المسيح فهو ما أتى به المسيح وما عبر عنه في كلامه : دين بسيط واضح لم تتدخل في صياغته أهواء الناس أو مصالح الجماعات . لا يحتاج إلى عقائد أو طقوس أو مؤسسات ، بل لا يحتاج إلا إلى العقل البسيط ، أو القلب السليم - كما يقول القرآن - وهو دين يقيني يعتمد على أسس اليقين الداخلي لا الخارجي ، وهو الدين الحقيقي وكل ما عداه زيف وبطلان .

وهذه التفرقة هي التي أجمعت عليها الفلسفة الحديثة وتعتبر من أفضل ما أنتج الوعي الأوروبي ، وهي التفرقة بين الدين الباطل والدين الحق ، الأول دين الشعائر والطقوس والعقائد والمؤسسات الكنيسية والطبقات الاجتماعية ، والثاني دين العقل البسيط والأخلاق العملية والعدالة والمساواة . لقد سمى كانط الأول « دين المؤسسات » والثاني « الدين في حدود العقل البسيط » . كما سمى كيركجارد الأول « المسيحية التاريخية » Christianism والثاني « المسيحية القلبية » Christianity . وهي التفرقة التي بدأها الإصلاح الديني في بدايات

(1) Chadwick, pp. 30-32.

العصور الحديثة ، فالدين الأول هو ما أصبح فيا بعد الكاثوليكية الرومانية ، والثاني هو البروتستانتية . وكأن العصور الحديثة في أية حضارة لا تبدأ إلا بالتفرقة بين هذين الدينين[1] .

وقد طرح القرن التاسع عشر السؤال الآتي : هل آمن لسنج بوحي من خارج الطبيعة ؟ يرى لوفز Loffs أن لسنج من أخطر الفلاسفة وأن أسلوبه مخادع ، وأنه أكثر جذرية من أصدقائه في برلين ، وأن لسنج من أنصار تولاندToland المؤلّه الإنجليزي الذي أعلن صراحة أن هناك لغتين لغة للعامة وأخرى للخاصة . ويرى لوفز أن لسنج ينكر كل ما يأتي من خارج الطبيعة . لذلك يرفض الوحي والمعجزة معاً بهذا المعنى . كما يرى تِليك Thielicke أن لسنج مؤلّه يرى أن الطبيعة هي مصدر الوحي وأساس الدين . والحقيقة أن لسنج ينكر فهم الوحي فهماً واحداً على أنه وحي خاص وذلك لأن الحقيقة ليست في العقيدة بل في غياب العقيدة . الحقيقة تتمثل في الحب الأخوي والإخلاص والتسامح أكثر من كونها تفسيراً ميتافيزيقياً عن طبيعة الإنسان والطبيعة والله . يقين الحقيقة أخلاقي لا يقوم على كتاب أو معجزة ، فكلاهما مضادان للطبيعة .

لم يرفض فلاسفة التنوير الكتاب المقدس بل وجدوا فيه أسس الدين الطبيعي ، ولم يعتمدوا في تأسيس الدين على النبوآت أو المعجزات ولكنهم جعلوا « مقولة ما بعد الطبيعة » مقولة التنزيه ، والتنزيه دين طبيعي يقوم على ما هو دائم في الطبيعة ، ومن ثم يكون ليبنتز هو أول المؤسسين للدين الطبيعي ، ليبنتز الفيلسوف الديكارتي وليس اللاهوتي ، فالتعالي لديه ليس خارج الطبيعة بل هو الطبيعة في هدوئها واتساعها . لذلك أسس ليبنتز السيكولوجيا على الانطولوجيا في « المونادولوجيا » . كتاب الطبيعة هو مصدر دين الطبيعة ، ومن ثم فالله افتراض غير ضروري لإعطاء وحي أو لإجراء معجزة أوكما يقول المحدثون على لسان نيتشه ـ إن الله قد مات ـ لا لزوم له في العالم ولا يكشف عن ذاته ، لا عمل له في الدين ، ومع ذلك فهو موجود في الطبيعة والتاريخ ، يظهر كقوة وحركة ونشاط ويثبت بالتقدم والرقي والارتقاء .

ويعتمد الدفاع عن الدين التقليدي بالإضافة إلى النبوة والمعجزة على حجة ثالثة لها جذورها في الكنيسة القديمة وهو الانتشار السريع الهائل للمسيحية في العالم القديم ، وتطور الكنيسة من فرقة صغيرة في فلسطين يقودها بعض الصيادين كي تصبح في أقل من ثلاثمائة عام دين الإمبراطورية الرومانية ودين الإمبراطور نفسه ـ وهذا الانتشار لا يكون إلا من صنع الله .

وقد دوّن لسنج بعض الملاحظات سنة ١٧٦٣/ ١٧٦٤ (نشرها أخوه كارل بعد وفاته) بعنوان « في فن البرهنة على تأسيس الدين المسيحي وانتشاره »[2] يبحث فيه لسنج هذا البرهان التقليدي القديم وينتهي إلى أن انتشار المسيحية كان ظاهرة طبيعية صرفة . وقد غالى المدافعون عن المسيحية في تقدير أثر الاضطهاد للمسيحيين الأوائل وعدد الشهداء حتى يمكنهم تفسير الانتشار الواسع للمسيحية باللجوء الى عوامل خارجية خارقة للعادة من وراء الطبيعة .

هذه الحجج التاريخية الثلاث : النبوة ، والمعجزة ، وسرعة انتشار المسيحية ، قد رفضها المؤلهة الإنجليز كما رفضها فلاسفة التنوير . وقد تناول سبينوزا نفس الموضوع في « رسالة في اللاهوت والسياسة » . المعجزة مسألة فلسفية وليست موضوعاً ميتافيزيقياً ، فهي ظاهرة طبيعية نجهل قانونها ، أي أنها مسألة تتعلق بالمعرفة ولا تتعلق بالوجود ، والنبوة ممكنة ولكن التنبؤ بالمستقبل مستبعد ولا تتجاوز رؤية مباشرة لدلالات حوادث العصر ، وفي عصر العقل يتم قبول المسيحية بناء على تعاليمها الخلقية وليس بناء على سرعة انتشارها في التاريخ ، فهذا الانتشار الكمي قد يكون انحرافاً عن مسارها الكيفي ، مهمة العقل إعادة اليقين للمسيحية عن طريق تفسيرها ، فالمسيح

(1) Chadwick, p. 29.

(2) On the manner and Method of Expansion and Spread of Christian Religion.

ابن الله تعني أنه يجسّد مُثُل الإنسان وتطلعاته العليا وأنه مؤشر على أهدافه ومشير إلى رسالته . قد يحاول المدافع عن الدين إثبات اليقين للمسيحية عن طريق أنه لو كان الله حقيقة في المسيح لأمكن قبول المعجزة ولأمكن تحقيق النبوة. أو يقول على الأقل أن الإيمان بالمعجزة يمثل اتجاهاً نحو المسيح ، وهو الاتجاه الصحيح . والحقيقة أن المعجزة والنبوة لم تعد براهين في ذاتها على صحة الإيمان ، وبدلاً من أن تكونا معاً أكبر دعامتين للدين أصبحتا أكبر نقطتي ضعف فيه وأكثرهما تعرضاً للتجريح .

يمكن تفسير الدين من داخله وتأسيسه على يقينه الذاتي كنظام مستقل وبالتالي يصبح اللجوء إلى ما هو خارج الطبيعة لا لزوم له بل يصبح فرضاً خطيراً . لقد تحدث المدافعون عن المسيحية مدة طويلة وكأن الله كان ضمنياً إسماً آخر لمجموعة من المعارف المجهولة في ذلك الوقت ، وكأن الدين كان مجرد أمور مهمتها ملء الفراغات المنطقية في الذهن بمادة من التقوى والإيمان ، وكأنها كانت بعض العزاء للمؤمنين . إن « زملاء الجمعية الملكية » لم يفسروا بعد كل شيء ولم يصل العلماء إلى فهم كل شيء في الطبيعة وبالتالي ما زال هناك مكان شاغر لله في تصور العالم ، وكأن النبوة والمعجزة تشيران إلى الحوادث التي استعصى فهمها على الإنسان العاقل فيكمل نقصه ويستعيض عن جهله بتدخل الله الحاسم في الطبيعة والتاريخ ، وبالتالي يتصور أنه قد تمّ له إثبات حقيقة الدين المسيحي .

وبالنسبة للمدافعين البروتستانت عن الدين فإنهم يتحدثون عن ضمان مطلق للوحي وهو الكتاب المقدس المعصوم من الخطأ وكأنهم كانوا مرة يعبثون في مكتبة وأتوا إلى مجموعة من الكتب القديمة مجلدة في كتاب واحد وبدأوا في قراءتها ووجدوا لدهشتهم أنها خالية من الأخطاء سواء في الإيمان أو في الأخلاق أو في التاريخ أو في العلم حتى انتهوا إلى أن هذا الكتاب بالضرورة كتاب واحد من عمل عقل إلهي دوّنه بإرشاد من الروح القدس ! وهنا ينقد لسنج فكرة وحدة الكتاب المقدس ونظرية المصدر الإلهي ، وعصمة الكتاب من الخطأ ، مما سبب فيما بعد نشأة النقد التاريخي للكتب المقدسة حتى سبق البروتستانت في ذلك الكاثوليك .

أما بالنسبة للمدافعين الكاثوليك الرومان عن الدين فإنهم يتحدثون وكأنهم قضوا عدة سنوات في دراسة قضايا أساقفة روما واكتشفوا أن البابوات لم يخطئوا أبداً ، وانتهوا إلى أنهم لا بد وأن يكونوا بالضرورة معصومين من الخطأ وبالتالي فإن أقوالهم تكون هي الضامن الخارجي الإلهي على حقائق العقائد المسيحية . فالعصمة التي يتصورها البروتستانت في الكتاب المقدس يضعها الكاثوليك الرومان في البابوات . وكلاهما يقيم دعواه على أسس قبلية وكأنهم وصلوا إليها بمناهج تجريبية . كلاهما يقيم دعواه على أن الخارق للطبيعة ضروري وإلا لاستحال فهم ظاهرة خرق النظام الطبيعي الموجود في الكتاب المقدس وفي الكنيسة .

لقد كان البحث عن أسس اليقين في المسيحية قديماً ومستمراً منذ نشأة المسيحية حتى الآن . وتختلف هذه الأسس طبقاً للعصور المختلفة ، روحها وعلومها وثقافتها . فقد عرض أوريجين Origéne في رده على سلس Celsum لعدم يقين المعرفة التاريخية ولضرورة البحث عن يقين آخر . كان الموقف الفلسفي في القرن الثاني عشر هو نفس الموقف الفلسفي في القرن الثامن عشر . وجد أوريجين أن المسيحية قد اعتمدت على سلطة الكنيسة وحدها كما وجد لسنج أن المسيحية قد تاهت وسط العقائد على أسس غير تاريخية . فالكنيسة نظام تاريخي أكثر منه نظام وحي ، والكتاب المقدس كتاب تاريخي أكثر منه كتاب وحي . بالإضافة إلى أن الإقلال من شأن المعرفة التاريخية يميز كل حركات التأليه منذ أفلاطون وكلمنت Clement وأوريجين حتى ليبنتز ولسنج وإنجه Inge وبوزانكه Bousanquet . فإذا كان لسنج في كتيبه « في برهان الروح والقوة » قد أنكر التصديق بالمعجزات والنبوات ، فما يأتي من خارج الطبيعة افتراض زائد لا يجوز استعماله ، فذلك لأن العصر عصر العقل ، أي أنه عصر معادي لما فوق الطبيعة . وإذا كان التراث المسيحي القديم منذ القديس جيستان Justin حتى الآن قد رأى في المعجزات والنبوات الدعائم الأساسية على حقيقة المسيحية فذلك لأن العصر القديم كان معتاداً على فكرة ما فوق الطبيعة . وعلى هذا الأساس اعتمد المدافعون القدماء عن المسيحية . ويحاول لسنج رد الاعتبار لسلس قائلاً بأن

سلسل الناقد الوثني للمسيحية لم ينكر وهو يكتب سنة ١٧٧/ ١٨٠ معجزات المسيح ، ولكنه كان يظن أن المسيح قد قام بها كساحر تعلم السحر أثناء إقامته في مصر . كما يعيد لسنج تفسير رد أوريجين قائلاً إن أوريجين لا يثبت معجزات المسيح بل يؤكد طابعها الخلقي والعملي على خلاف معجزات السحرة ، كما يحاول لسنج الدفاع عن سلس في موضوع النبوة فيرى أن سلس في نقده لتحقيق نبوات العهد القديم لا يرفض فكرة التنبؤ في حد ذاتها ، فقد كان ذلك معروفاً في العهد القديم الذي يزخر بالمتنبئين والعرافين وأصحاب الرؤى والمتنبئين بالمستقبل ولكن اعتراض سلس كان ضد فكرة أن أنبياء بني إسرائيل الذين عاشوا عدة مئات من السنين قبل المسيح قد تنبأوا تماماً بالحوادث التي وقعت في حياته . وكان يرى أن النبوات التي طبقها المسحيون على المسيح غامضة الكلمات ، ويمكنها أن تشير إلى مئات أخرى من الحوادث لدى الشعوب الأخرى . وهو الرأي الأقرب إلى علم النقد التاريخي الذي جعل تحقيق النبوة يتم عن طريق قراءة الحاضر في الماضي ، رجوعاً إلى الوراءRetrospectivement وليس عن طريق تنبؤ الماضي للحاضر ، تقدماً إلى الإمامProgressivement .

وقد استمر البحث في أسس اليقين في المسيحية في العصور الحديثة خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر قبل لسنج ، وأصبح نقد الأسس التاريخية القديمة شائعاً يتناوله كل المفكرين مع اختلافهم في الجرأة عليه . فمثلاً يقول لوكLock « إن أية شهادة كلما كانت أبعد من الحقيقة الأصلية كانت أقل قوة من حيث البرهنة عليها وذلك ضد الميل الإنساني إلى افتراض أن الأفكار تقوى كلما كانت أقدم . . » وبالتالي يكون بعدنا عن نشأة المسيحية واعتمادها على التاريخ مظهر ضعف وليس مظهر قوة ، ويكون الاحتمال فيه للخطأ أكثر مما لو كنا حديثي العهد بالمسيحية . كلما أوغلنا في الزمان بعدنا عن الأصل في حين تقول الكاثوليكية الرومانية كلما أوغلنا في الزمان اكتشفنا الكامن وظهر المستور ، وبان الضمني ، فنحن أكثر مسيحية من المسيحيين الأوائل ، وعقائد المعاصرين أكمل من عقائد السابقين .

وقد حاول اللورد هربرت من شربوري Herbert of Cherbury قبل لوك إعادة النظر في الأسس التاريخية القديمة بقوله « كل التراث والتاريخ ، كل شيء يتعلق بالماضي - خيراً أم شراً - محتمل فحسب طالما أنه يعتمد على سلطة الراوي ، وطالما أن ما نؤمن به لم ندركه إدراكاً مباشراً ، ربما كان صحيحاً بالنسبة للراوي ولكنه يكون محتملاً بالنسبة لنا . » فطالما تعتمد المسيحية على الرواية التاريخية فستكون ذات يقين واهٍ لأن الرواية تعتمد على سلامة أعضاء الراوي وحياده كما تعتمد على صحة نقل الرواية بالتواتر على ما يصف علماء الأصول .

وقد أعاد ماثيو تندال ما قاله هربرت من شربوري من أن الدعوى القائلة بأن الوحي المسيحي قائم على حوادث لا نعلمها إلا عن طريق روايات محتملة هي جزء من دعاوي المؤلهة . فالتأليه يعتمد على العقل والطبيعة ولا يعتمد على الروايات التاريخية .

وقد تابع جون تولاند أيضاً قول هربرت من شربوري من أن التاريخ لا دلالة له من حيث اللاهوت لأن « إيماني بالله . . لم يأت من التاريخ بل من تعليم الأفكار الشائعة ، » وقال بطريقة أكثر وضوحاً مشيراً إلى التواتر كيقين تاريخي « إن كل الوقائعMatters of facts التي شهد المعاصرون لها كما يجب وكما عرفوها والتي رواها الآخرون بصدق في أزمان عديدة ، والتي روتها الشعوب أوحددتها المصالح والتي لا يمكن فرضها عليهم أو الشك فيها مجرد الشك بأنها توليفات تهدف إلى خداع الآخرين يجب أن نقبلها باعتبارها يقيناً لا شك فيه وكأننا رأيناها بأعيننا وسمعناها بآذاننا . وعلى هذا النحو نعلم أن هناك مدينة قرطاجة والمصلح الديني لوثر ومملكة بولندا . فإذا ما اكتشف النقد التاريخي عدم توافر شروط التواتر انعدم اليقين التاريخي .

وعلى هذا النحوأيضاً يقول روسو على لسان القسيس السفوياردي Savoyard « أنظر إلى ما تؤدي إليه ما تسميه البراهين الآتية من فوق الطبيعة معجزاتك ونبواتك : أن تؤمن بكل هذا بناءً على كلمة آخر ، وأن تخضع لسلطات البشر سلطة الله الذي يتحدث لعقلي . فإذا ما تحملت الحقائق الأبدية التي يدركها عقلي كل هذه

الصدمات فإنه لا يعود أي يقين لي . وكما أني لا أثق بأنك تتحدث باسم الله فإني لا أثق بأن الله موجود . فإذا كانت الشهادة هي أساس الإيمان وكانت الشهادة واهية فكيف يصبح الايمان ؟ »[1] .

لقد كانت مشكلة لسنج الأساسية هو صراعه مع الأرثوذكسية في ثقتها المطلقة بالأسس التاريخية ، ويعترض على تأسيس المسيحية على مجرد احتمالات وافتراضات ظنية يقدمها التاريخ ، كما يعترض أيضاً على أن يكون هذا اليقين التاريخي الغائب حجة على ضعف المسيحية . فالمسيحية لها يقينها الداخلي . لذلك يعترض لسنج أيضاً على النبؤات والتنجيم بأن الإنسان لا يمكنه معرفة المستقبل ، فكلما كانت دعاوى دين الوحي متجاوزة حدود العقل ومتعالية على الطبيعة كانت أقل يقيناً .

---

(1) Chadwick, pp. 32-4.



فلسفة التاريخ قبل لسنج

قد لا نبعد كثيراً عن الصواب إذا قلنا أن فلسفة التاريخ من اكتشافات العصور الحديثة ابتداء من عصر التنوير . فقد كانت فلسفات التاريخ عد القدماء أقرب إلى تفسير لنشأة الكون وخلق العالم معتمدة على الأساطير القديمة في غياب التحليل الفلسفي ، تعتمد كلها على التصور الدائري للتاريخ وتجهل مفهوم « التقدم » ، وقد صور أفلاطون أيضاً تاريخ الناس بأنه بحر خضم تتنازعه حركتان : المد والجزر ، الفعل ورد الفعل ، وهما في الحقيقة : حالتان للسعادة والشقاء طبقاً لمظاهر الطبيعة وما ينتاب العالم من كوارث وما يقع في الحياة الإنسانية من مآسي ، ولذلك كان التصور الدائري لمسار التاريخ أقرب إلى التشاؤم منه إلى التفاؤل ، فالتاريخ لا ينهض إلا ليكبو من جديد ، ومهما نهض فإن مساره بالضرورة إلى الانهيار . ويتخيل أفلاطون أن لكل دورة عشرة آلاف سنة شمسية كي تبدأ وتنتهي ثم تبدأ دورة أخرى وتنتهي من قبل هذه الحقبة من الزمان . ولا تحدث دورات التاريخ من ذاتها بل تتدخل إرادة الله فيها فهو الذي يبدأها ويعيدها .

في الدورة الأولى يكون الإنسان سعيداً أقرب إلى الحالة البدائية Etat Primitif أو حالة التوحش Etat Sauvage ويعيش المجتمع في سلام نظراً لغياب التنافس والبغضاء . فالمراعي متوافرة للجميع ، ويسكن الناس في أعالي الجبال ويعيشون في أسر صغيرة منعزلة تكون الرئاسة فيها للرجل ، ويجهلون القراءة والكتابة ، ولا يعرفون القوانين الوضعية وإنما تحكمهم العادات والتقاليد ولا يعرفون الفنون أو العلوم ما عدا مبادىء الغزل والنسيج وهي أولى الصناعات الحرفية ، ويستعملون آلات من الحجر أو الخشب وأوعية من الفخار ، ولا يعرفون التجارة أو العملة ، ويجهلون الذهب والفضة ، ومع ذلك يعيش الناس سعداء لا توجد في حياتهم كوارث طبيعية أو أحقاد إنسانية .

ثم يبدأ القوس الثاني من الدورة بنزول الناس من قمم الجبال على مراحل أربع . (الأولى) مرحلة الزراعة نظراً لازدياد عدد أفراد الأسر ، وتنشأ بعض مظاهر المدنية مثل بناء المنازل ، وتقوى الأواصر الاجتماعية ، وتظهر بدايات السلطة الاجتماعية والمدنية . (ثانياً) مرحلة المدنية حيث تتمركز الأسر في مواطن على سفوح الجبال وليس في الوديان والسهول حتى تحمي نفسها من مخاطر الفياضانات ، وفي هذه المرحلة تزداد الحياة الاجتماعية والمدنية تشابكاً (ثالثاً) مرحلة المدن وفيها تبنى المدن في الوديان والسهول ويقيمون الحضارات المستقرة ، وتكثر مظاهر الحياة المدنية (كورنثة) . (رابعاً) مرحلة المدن الساحلية حيث يتعود الناس على الحياة المستقرة ويتحررون من الخوف من الكوارث الطبيعية ويركبون البحر ، ويمارسون التجارة (أثينا) ، وتبدأ الحياة الديمقراطية في الظهور . وهنا تبلغ الدورة قمتها ، وتؤذن بالزوال ، فيحل الاستبداد وتختل النظم ، وتُعصى القوانين والعادات ، وتسود الرذائل ، ويعم الفساد في البر والبحر : وهنا يظهر الطوفان ليطهّر الأرض ومن عليها كي تبدأ الإنسانية دورتها الثانية من جديد . ويتصور أفلاطون نفس المراحل الأربع في تطور النظم السياسية : الحكم السعيد Timocracy ، حكم الأقلية Oligarchy ، الحكم الديمقراطي Democracy ، والحكم التسلطي

Despotism . ويسبب هذا الانهيار تدهور الجنس البشري الناشىء من أخطاء نظم الدولة وميوعتها الخاصة بالزواج . وبداية ظهور نسل أقل بيولوجيا من نسل الآباء(١) .

ويعتبر أفلاطون ممثل هذا التصور الدائري عند اليونان الذي يشارك فيه أدباؤهم وشعراؤهم ومفكروهم بصرف النظر عن مدارسهم . ولكن أحياناً يكون هذا التصور الدائري بفعل قوى خارج الطبيعة كما هو الحال عند الشعراء وأفلاطون أو بقوى طبيعية كما هو الحال عند الأبيقوريين وعلى رأسهم لوكريسيوس Lucretius ، فالتطور لديه مادي لا تدخل فيه لأي قوى إلهية بل يتم بفعل المادة من داخل الطبيعة ويمر بثلاث مراحل :

الأول : العهد الحجري حيث كان الإنسان يعيش سعيداً في أحضان الطبيعة .

الثاني : العهد البرونزي حيث تقل سعادة الإنسان بازدياد مظاهر الحضارة واختراع أساليب الحروب .

الثالث : العهد الحديدي حيث يتميز ببداية ظهور الحديد ، وبداية تطور الأسلحة التي تؤدي إلى الحروب ثم إلى الفناء التام .

ولا يختلف الرواقيون وعلى رأسهم سنيكاSeneca وماركوس أورليوسMarcus Aurelius في هذا التصور الذي يقوم على إنهيار التاريخ ، وتدهور العصر الذهبي ، والقضاء على حالة السعادة الأولى التي كان ينعم فيها الإنسان كموجود طبيعي .

ولكن يأتي ديموقريطسDemocrites ويشذّ على القاعدة ، ويرفض التصور الدائري التاريخي ، ومفهوم العصر الذهبي الذي ينهار بفعل الزمان بل ويفضل تصور الطبيعة الذي يتركب آلياً من ذرات على أنها تحتوي في داخلها على عناصر تقدم ، وبالتالي تنتقل الحياة الإنسانية من الحالة البدائية إلى الحالة المتحضرة ، وتظهر المدنية باستعمال المعادن واختراع اللغة وإقامة النظم الاجتماعية . ومع ذلك يظل التصور العام للقدماء للتاريخ تصوراً عارضاً وهم بصدد وصف الطبيعة المادية أو النظم الاجتماعية (القوانين عند أفلاطون) أو وهم بصدد نقد الآلهة وتدخلها في سير الطبيعة (لوكريسيوس) أو وهم بصدد وصف تاريخ مدينة بعينها (بوليبيوسPolybius أو تاريخ روما)(٢) .

ولم تخرج « مدينة الله » De Civitate Dei لأوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) عن التصور الدائري القديم للتاريخ القائم على الانهيار والسقوط . فكانت مدينة الله أولا كاملة ، مدينة الأنبياء منذ إبراهيم حتى عيسى ، ولكن هذه المملكة انهارت وسقطت بظهور مدينة الأرض ، الإمبراطورية الرومانية ، وقد كانت عقيدة الخطيئة الأولى هي الباعث الديني الذي قوى هذا التصور المنهار للتاريخ ، فقد عاش الإنسان أولاً في حالة من البراءة والطهارة سعيداً منعماً ، ثم سقط وانهار بعصيانه وخطيئته ، فطرد وحرم فسقط وانهار . لذلك يأتي المخلّص حتى يلغي هذا السقوط ويعيد للإنسان براءته الأولى عن طريق الإيمان به . ولولا السقوط لما كان الرفع ، ولولا الخطيئة لما كان الخلاص . فالباعث على التاريخ ومحركه هو الشيطان ، وما المسيح إلا سائراً في أعقاب الشيطان ! ويركز التصور المسيحي في الدائرة على قطبها الأعلى والأدنى حتى أن التاريخ ليبدو في هذه الحركة المزدوجة من الأعلى إلى الأدنى ثم من الأدنى إلى الأعلى في خطين متوازيين ولكن في اتجاهين متضادين ويكون التركيز على السقوط والرفع أكثر من التركيز على فعل التاريخ والزمان ، خاصة وأن الخلاص لا يتم بعمل تاريخي ممتد في الزمان بل يتم في الإيمان اللحظي بالمخلّص أو في امتداد مكاني في التاريخ في صورة مؤسسة ، وهي الكنيسة . وتكون النتيجة هي أن الإنسان غير قادر بنفسه على التقدم والرقي التدريجي ولكن لا بدّ من تدخل إرادة خارجية في صورة إنقاذ وخلاص .

---

(1) A. B. Bury: The Ideaof Progress, An Inquiry iuto its Groulh and origin, Dover New Yorck, 1960. pp. 1-10.

(2) Bury, pp. 10-20.

وتتم الدورة التاريخية في التصور المسيحي مرة واحدة وليس على فترات كما هو الحال في التصور اليوناني القديم، فليس هناك إلا سقوط واحد وخلاص واحد. كما أن التصور المسيحي أخذ في الاعتبار إنسانية أوسع شمولاً من الإنسانية اليونانية التي لم تتعد التاريخ اليوناني وكأن فتوح الإسكندر الأكبر قد كسرت حدود العزلة اليونانية حتى انفتح التاريخ على حضارات الشرق القديم وعلى تاريخ العبرانيين بالإضافة إلى تاريخ اليونان والرومان مما كان تمهيداً لظهور فكرة الدولة الشاملة عند الرومان والجنس البشري الواحد في العصر الوسيط[1].

ويمكننا إذن وصف فلسفات التاريخ قبل عصر التنوير بالصفات الآتية :

١ ـ كان التقدم البشري لدى القدماء محاصراً بين الإلهيات والطبيعيات في معظمه دون أن يكون موضوعاً مستقلاً يعبر عن وجود التاريخ والمجتمعات الذي يحركه الفعل الإنساني الفردي والجماعي. وكأن فلسفة التاريخ كما تبدو في العصور الحديثة قد ظهرت بظهور الإنسان وتحرره من النظم الاستبدادية واستعباد رجال الدين، ورفع كل الوصايا السياسية والدينية من على اكتافه. لذلك أصبحت فلسفة التاريخ تعبيراً عن تحرر الإنسان ومقاومته للاستبداد والاحتكار والطبقات والامتيازات وكل مظاهر التسلط والطغيان، وتدعو إلى الحرية والمساواة والتقدم الإنساني العام. فلسفة التاريخ إذن هي المعبر عن روح الثورة الحديثة، وقوة الرفض الجديدة التي تميز الشعور الأوروبي في بداياته.

٢ ـ كان التقدم البشري يسير إلى الوراء من أجل اللحاق بالفردوس المفقود في هذه الأرض الخراب، فالماضي كان أكثر ازدهاراً من الحاضر وكأن مستقبل الحاضر هو في الماضي، وهو الطابع العام للفكر الديني المحافظ، وما تحاول الأنظمة السياسية الرجعية تثبيته في الأذهان وفي وجدان الشعوب، فالنبوة تمثّل العصر الذهبي للتاريخ تتلوها الخلافة، تتلوها الإمارة، فالنبي خير من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي، والتابعي أقيم من تابع التابعي حتى نصل إلى جيلنا الذي يغلب عليه الفساد فالخلف يضيعون تراث السلف بالضرورة وكما يقال في الخبر « خير القرون قرني . . . »[2].

٣ ـ كان التشاؤم هو الغالب على التفاؤل، وعدم الثقة بالنفس هي السائدة على الثقة بقدرات الإنسان على التحرر. فالتاريخ يعني السقوط والانهيار ولا يعني التقدم والازدهار، وإذا ما رجع الإنسان إلى حالته الأولى، حالة البراءة والصفاء فإنه يعود من جديد الى الانهيار ويرجع إلى نفس النقطة التي بدأ منها، عود على بدء، دون أن يكتسب تجربة أو يعي درساً، فهو يبدأ حيث انتهى وينتهي حيث يبدأ، وتعود الدورات دائماً وتبدأ من نفس المكان وكأن التاريخ يدور في « محلك سر » فالزمان مخنوق، يدور على نفسه، والتاريخ محاصر لا يرى إلا تحت قدميه، والدائرة لا تكوّن خطاً، ولا تسير على محور أو تدور على مماس لها.

٤ ـ يتم هذا التطور الدائري بفعل إرادة خارجية، قوى طبيعية أو إلهية وليس بفعل الطبيعة الذاتي أو بإرادة الإنسان الحرة وبفعله في التاريخ. وما الإنسان إلا نقطة في بحر خضم تسيره رياح خفية لا يستطيع لها دفعاً، فالتاريخ ميدان لنشاط قوى خارقة للطبيعة وليس تراكماً لفعل الإنسان والجماعات البشرية[3].

وقد بدأت فلسفات التاريخ في العصور الحديثة ابتداء من العصر الوسيط المتأخر. فقد حاول الأخ الفرنسيسكاني روجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) إصلاح التعليم العالي وأن يعيد بناء الجامعات على أساس ليبرالي معتمداً على المواد العلمية والدراسات العلمانية وذلك في كتابه المشهور « الكتاب الكبير Opus

(1) Bury, pp. 21-24.

(٢) وكما يقول القرآن : « فخلف من بعدهم خلف من بعدهم أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات » (١٩ : ٥٩).

(٣) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع القاهرة ١٩٥١ ص ٦٢ ـ ٦٩.

Majus فالعلوم الإنسانية وفروع المعرفة كلها ترتبط فيما بينها وكلها من أجل تحقيق الرقي الإنساني . ثم حاول في كتابه الأخير الذي لم يكتمل « الكتاب الرئيسي » Scriptum Principale أن يبين أهمية المنهج التجريبي في استقصاء أسرار الطبيعة . ومع ذلك فقد ظل أسير التصور الديني القديم لبعض العلوم مثل التنجيم « Astrology (نبوءة القضاء على الإسلام في نهاية القرن الثالث عشر) . كما أن التاريخ لديه يبدأ بالخليقة وينتهي بنهاية الزمان في الحياة الأخرى التي تبدأ بعلامات الساعة وعلى رأسها ظهور المسيح الدجال ، وفي الحياة الأخرى تسود الحقيقة وينعم الإنسان . وبالتالي يصبح الخلاص لديه نوعاً من التقدم في التاريخ وقضاء على مظاهر الفساد والطغيان . وكأن الأخرويات Eschatology هي الوريث لوظائف المسيح Christology فإن لم يتم الخلاص الآن بظهور المخلّص فإنه يتم في المستقبل بظهور المسيح Messia [1] .

ولكن بدأت الإرهاصات الحقيقية لفلسفة التاريخ في العصور الحديثة ابتداء من عصر النهضة بمعناه الواسع ، أي الذي يبدأ من عصر الإحياء في القرن الرابع عشر إلى الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر إلى عصر النهضة بمعناه الضيق في القرن السادس عشر . بل يضيف البعض أيضاً القرن السابع عشر عصر العقل كحلقة اتصال بين عصر النهضة وعصر التنوير . بدأ توجيه الضربات نحو الخرافة وضد القوى المجهولة التي تسيّر التاريخ ، وبدأ الاعتماد على البحث الحر المستقل بعيداً عن السلطات الدينية والسياسية ، وبدأت الجرأة على نقد الموروث ، وعلى التسليم بالقديم ،وظهرت بدايات النظرة الإنسانية وانبثاق الانسان المحاصر بين الإلهيات والطبيعيات ، وبدأ التاريخ على أنه مسار في الزمان ، وانتقال من الماضي إلى المستقبل ، وتحدد بعداه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى ، وبالتالي انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الانساني ، وورث الانسان الله واستعاد عرشه في الكون .

وفي هذا الجو الجديد ظهر مكيافيللي Machiavelli (١٤٦٩ـ ١٥٢٧) مبشراً بنظرة جديدة للتاريخ الانساني تعتمد أولاً على وحدة الطبيعة البشرية وإطرادها في كل العصور والأزمنة ، تاريخها واحد وهو التقدم المستمر نحو مزيد من الرخاء أو التأخر نحو مزيد من الشقاء ، وتظل الحياة الانسانية توتراً بين التقدم والتأخر . إذا ما بلغ التقدم مداه تلاه التأخر وإذا ما بلغ التأخر مداه ظهرت بوادر التقدم . ودراسة التاريخ القديم تثبت هاتين الحركتين اللتين تحددان تاريخ البشرية ثانياً ، يظهر التقدم إذا ما استطاع ذهن عبقري واحد ، وهو الأمير ، وضع نظام واحد يخضع له الجميع والحرص عليه دون ما انحراف أو تحريف . ويكون هذا النظام قائماً على الطبيعة البشرية الثابتة ومعبّراً عنها ، فالثبات فضيلة والتغير رذيلة ! هذان الاقتراحان : ثبات الطبيعة البشرية وقوة المشرع في الحقيقة وإن كانا عاملين للتقدم إلا أنهما في النهاية يمنعان من كل تقدم ، وبدل أن يصبح النظام وسيلة لسعادة الانسان يصبح الانسان ضحية للنظام ، ويصبح النظام معوقاً لتقدمه .

ومع ذلك ظل القرن السادس عشر في ثورته على القديم . فرفض كوبرنيق (١٤٧٣ - ١٥٤٣) سلطة بطليموس وخلفائه ، كما رفض فساليوس Vesalius (١٥١٤ - ١٦٣٤) سلطة جالينوس في التشريح ، وهاجم تليزيو Telesio وكاردان Cardan (١٥٠١ - ١٥٧٦) وراموس Ramus (١٥١٥ - ١٥٧٢) برونو Bruno (١٥٤٨ - ١٦٠٠) سلطة أرسطو في شتى العلوم والمعارف الانسانية . وانفصم القرن السادس عشر بين تيارين الأول ؛ صوفي يمثله برونو وكامبانلا Campanella (١٥٦٨ - ١٦٣٩) والثاني ؛ شاك يمثله مونتاني Montaigne (١٥٣٣ - ١٥٩٢) وشارون Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) وسانشز Sanchez (١٥٥٠ - ١٦١٠) ومن هذا الانفصام خرج فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) مؤكداً المنهج التجريبي ، ودراسة الطبيعة ، والقضاء على الأوهام مبيناً أن ذلك هو السبيل لتقدم المعرفة The Advancement of Learning بعد أن ألّه برونو

(1) Bury, pp. 24-9.

الطبيعة والانسان محرراً الانسانية من كل مظاهر التسلط الخارجي . هذه الثقة في التقدم والتفاؤل في مستقبل الانسانية قد عبر عنه رابليه (١٤٩٤ - ١٥٥٣) Rabelais[1] .

ولكن ظهرت فلسفة التاريخ في القرن السادس عشر بصورة واضحة عند المؤرخ الفرنسي جان بودان J. Bodin (١٥٣٠ - ١٥٩٦) في مقدمة له عن الدراسات التاريخية[2] . فقد رفض تصور العصر الوسيط للعصر الذهبي ثم انهيار ذلك العصر وسقوط الانسانية ، كما رفض تقسيم تطور الإنسانية إلى أربع مراحل . هذا التقسيم الذي قبله اللاهوتيون بناء على نصوص العهد القديم ونبوة دانيال : البابلي ، والفارسي والمقدوني والروماني الملكي الذي يستمر حتى يوم الحساب . ويقترح تقسيماً آخر للإنسانية وتطورها إلى ثلاث مراحل : الأولى ، مرحلة سيادة شعوب جنوب الشرق (حوالي ألفي سنة) ، والثانية مرحلة سيادة شعوب الوسط (البحر الابيض المتوسط) لنفس المدة الزمنية ، والثالثة مرحلة سيادة شعوب الشمال التي هزمت روما وأصبحت قائدة المدنية وصانعة الحضارة . يؤرخ بودان للانسانية طبقاً للمناطق الجغرافية ، من جنوب الشرق إلى الوسط إلى الشمال وكأن الحضارة تنتقل من الشرق إلى الغرب (من آسيا إلى أوروبا) ثم من الجنوب إلى الشمال (من جنوب أوروبا إلى شمالها) . وتمتاز كل مرحلة بصفة تميز ثلاثة أجناس بشرية مختلفة ، الدين للمرحلة الأولى ، والحكمة العملية للمرحلة الثانية ، وفنون الحرب والمهارة اليدوية الخالقةWarefare and Inventive Skill وبالتالي يكون بودان أول فلاسفة التاريخ الذي يميز بين مراحل ثلاث في تطور البشرية قبل فيكوVico وترجو Turgo في القرن الثامن عشر وهيجل وكونت في القرن التاسع عشر . ومع ذلك فقد ظل التنجيم سائداً على تحليل الطبيعة ، والنظريات الانسانية على وصف التاريخ . ومع أن بودان يرفض نظرية السقوط والانهيار والرجوع إلى الوراءDegeneration إلا أن التطور لديه ما زال يحكمه قانون مزدوج للنهوض والسقوط. ولكن النهوض أكثر فاعلية من السقوط ، والتقدم أكثر وضوحاً من التخلف ، فالتاريخ الماضي حامل التقدم ، ويحدث التقدم في المعرفة الانسانية ، أي على مستوى الذهن والوعي والشعور وليس مجرد تطور مادي أو اجتماعي . فالتطور شامل لمظاهر الحياة الانسانية ويحدث طبقاً لخطة إلهية دون أن يقع بالضرورة في نظرة جبرية للتاريخ نظراً لحرصه على تأكيد حرية الانسان في صنع التقدم ومسار التاريخ ، وإذا نحن استبعدنا بعض الجوانب التنجيمية والفيثاغورية في تصوره للتاريخ لبدت لنا فلسفته متفائلة إنسانية وأن المستقبل يحتوي بالضرورة على ازدهار وتقدم أكثر مما احتوى الماضي ، وأن التاريخ يمثل مصلحة الشعوب جميعاً ، وأن التطور يحدث في وعي الانسانية كلها ، وليس في حياة شعب دون شعب آخر[3] .

وقد قام مفكر فرنسي آخر هو لوي لوروا L. Le Roy بنفس المحاولة في كتابه « في تقلبات أو تغيرات الأشياء في العالم »[4] سنة ١٥٧٧ يتتبع فيه تطور الإنسانية وارتقاء الشعوب إلى أعلى درجات الحضارة ماراً بالمصريين والأشوريين ، والفرس واليونان والرومان ، والمسلمين (Saracens) حتى العصر الحاضر . وتتمثل مظاهر الرقي في فنون الحروب وعلوم البلاغة والفلسفة والرياضيات والفنون الجميلة ، وكلها تزدهر معاً او تخبو معاً ، ولكن كل ذلك يبدأ كي ينتهي طبقاً لقانون البشر . . بداية ، فتقدم ، فكمال ، ففساد ، فنهاية . ويتم ذلك طبقاً لقصد إلهي ترعاه العناية الإلهية . وهنا تبدو العناية الإلهية وريثة التدخل المباشر للإرادة الالهية في العصر الوسيط ، فالعناية الإلهية حالّة في التاريخ ، ومباطنة له ، وتمثل غائيته .ولكن يبدو أن لوروا قد انتهى أكثر تشاؤماً من بودان ، وأقل تفاؤلاً منه ، نظراً لتركيزه على الكوارث المحتملة في الحروب والفتن والمجاعات والفيضانات والأمراض المعدية[5] .

(1) Bury, pp. 29-36.
(2) Methodus ad Hacilem Bistoriarum Cognitionem, 1566.
(3) Bury, pp. 36-44.
(4) De la vicissitude ou variété des choses en L'univers.
(5) Bury, pp. 44-49.

ومنذ بداية القرن السابع عشر ظهر التقدم على أنه أساساً تقدم في المعرفة الإنسانية وارتقاء للذهن البشري . وقد أعلن ذلك فرانسيس بيكون صراحة بأن تقدم الإنسانية مرهون بتقدم العلوم والمعارف . ويحدث هذا التقدم بإقامتها على أسس يقينية بعد التخلص من التأملات الفلسفية والنظرات الميتافيزيقية والتأويلات الأسطورية (علم التنجيم) لمظاهر الطبيعة . وستظل محاولات كوبرنيق ، وجاليليو ، وكبلر خارجية محضة لأنها مركزة كلها على الطبيعة في حين أن مناط التقدم وموطنه هو الذهن الإنساني كما تم ذلك بالفعل في فلسفة التنوير . يرى بيكون أن الغاية من المعرفة هي النفع العام وأن غايتها القصوى هي في تقدم الحياة الإنسانية ، وزيادة سعادة الإنسان ، والتخفيف من حدة بؤسه وشقائه . ولم يميز بيكون في تصويره للتقدم بين شعب وشعب ، بل كان التقدم لديه تقدماً للجنس البشري كله . وقد ميّز ثلاثة عصور مثل بودان في تطور البشرية : أولاً : العصور القديمة ، ثانياً : العصور التي تشمل اليونان والرومان . ثالثاً : العصور الحديثة ابتداء من العصور الوسطى حتى الآن . ولا يرجع التطور إلى الوراء ولا تنهار المدنية . وأن هذه العقيدة ، عقيدة العود إلى الوراء Ricorsi هي أخطر ما يهدد تقدم البشرية وأول ما يقضي على مستقبلها ومن ثم تصبح فلسفة التاريخ عند بيكون تفاؤلية خالصة تؤمن بمستقبل مطرد للانسانية دون ما رجوع إلى الوراء . وقد تصور بيكون هذه الحالة المثلى للإنسانية المتقدمة في مدينته الفاضلة « أطلانطا الجديدة » New Atlantis والتي نُشر منها أجزاء بعد موته ، وقد بدأ في كتابتها منذ ١٦٢٣ ، ويترأسها العلماء كما ترأس الفلاسفة جمهورية أفلاطون . هذا العالم الجديد هو الذي عبرت عنه عدة مدن فاضلة سواء « أتوبيا مور » Th. more (١٤٧٨ - ١٥٣٥) ، « ومدينة الشمس » Civitas Soli لكامبانلا وأوسيانا لهارنجتون (Oceana)[1] .

وإن كان ديكارت بالفعل هو مؤسس العصور الحديثة فإن التقدم الإنساني من حيث هو تقدم في المعرفة والعقل قد ظهر بتأسيس منهجه وبتطبيق الديكارتيين له . ولا غرو فإن ليبنتز يعتبر حلقة الوصل بين الديكارتية وعقلانية القرن السابع عشر وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ، فقد أكدت الديكارتية على أولوية العقل وعلى حتمية القوانين الطبيعية ولكن سرعان ما حدث رد الفعل على يد بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) وبوسويه Bossuet (١٦٢٣ - ١٧٠٤) معطين الأولوية من جديد للعناية الإلهية بل أيضاً تتم العودة إلى أوغسطين في مدينة الله . وفي كتاب بوسويه المشهور « مقال في التاريخ الشامل »[2] يجعل الكنيسة جزءاً من التاريخ تظهر فيها العناية الإلهية . ومع أن مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) من الديكارتيين إلا أنه كان أقرب الى بوسويه وبسكال منه إلى ليبنتز وسبينوزا اللذين بدآ فلسفة التنوير من قبل في القرن السابع عشر[3] .

ولم يبدأ التنوير في الفلسفة أو العلم وحدهما بل بدأ ايضاً في الأدب في المعركة المشهورة التي بدأت في أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر المسماة بمعركة القدماء والمحدثين في فرنسا وانجلترا خاصة في الأدب بوجه عام وفي الشعر بوجه خاص . وهي معركة وإن بدت أدبية إلا أن لها دلالة في فلسفة التاريخ فيما يتعلق بالتقدم كما أشار إلى ذلك أوجست كونت . كان المحدثون يهدفون إلى تحرير قواعد النقد الأدبي من قواعد عصر النهضة أي من ربقة الموتى ، وكانوا يؤكدون على قوى الطبيعة المستمرة التي لا تنهار في مقابل نظرية القهقرى في فلسفة التاريخ القديمة . كان المحدثون من أنصار التقدم المستمر للجنس البشري وعلى ثقة من قدرته على الخلق والإبداع بصرف النظر عن التزامه بتواعد القدماء ومقاييسهم الجمالية . وبالرغم من أن المعركة بدأت في فرنسا إلا أن الذي أشعلها هو الشاعر الإيطالي تاسوني A. Tassoni[4] (١٥٦٥ - ١٦٣٥) وحجته في ذلك أنه ما دام الفن يعتمد أساساً على التجربة

---

(1) Bury, pp. 50-63.
(2) Discours sur L'Histoire Universelle.
(3) Bury, pp. 64-77.
(4) Miscellaneos Thoughts, 1920.

فإن المحدثين تكون لهم الأولوية على القدماء لأنهم أصحاب التجربة الفنية الحية التي تمنع من التقليد والتبعية ثم تبعه في ذلك ديماريه دي سان سولارن Demarets de Saint Sorlin ، وكان مسيحياً متعصباً يكره القدماء الوثنيين وشاعراً رديئاً يظن أن المسيحية يمكنها أن تلهم الشعراء أكثر مما يستطيعه الشعر الوثني القديم ، ويرى أن القدماء كانوا أقل سعادة وعلماً وغنى واستقراراً من المحدثين ، ومن ثم كان للمحدثين الأولوية على القدماء وكان العصر الحديث يمثل تقدماً وعصراً ذهبياً بالنسبة للعصر القديم وكأن الإنسانية قد انتقلت من الطفولة إلى الشباب وهي الصورة الشائعة في فلسفات التاريخ في عصر التنوير خاصة عند لسنج . وبالرغم من تصدي بوالـو Boileau (١٦٣٦ - ١٧٧١) للدفاع عن القدماء إلا أن شارل بيرو Ch. Perrault (١٦٢٨ - ١٧٠٣) هذا الشاب اليافع أخذ جانب الدفاع عن المحدثين وهو الذي عاش في عصر لويس الرابع عشر ، هذا العصر العظيم الذي لا يضارعه إلا عصر بركليس عند اليونان وأوغسطس عند الرومان ، عصر كورني Corneille وراسين Racine وموليير Molière مما يدل على أن الإحساس بروح العصر هو شرط التجديد والدافع على التقدم. لقد كان ديكارت يقول باستمرار - القدماء - إشارة إلى هذا العصر الذي ولى وانقضى كما كان موليير يقول « القدماء هم القدماء ، ونحن شعب اليوم » . وقد عبر بيرو عن موقفه هذا في قصيدته المشهورة « عصر لويس العظيم » يهاجم فيها القدماء ويدافع عن المحدثين[1] ويثبت قدرة الطبيعة على خلق العباقرة في كل زمان ومكان وليس فقط في العصر القديم الجليل La Belle Antiquité ثم تلا ذلك بكتاب « مقارنة القدماء والمحدثين »[2] في أربعة أجزاء (١٦٨٨ - ١٦٩٦) في الفن والبلاغة والشعر والعلوم وتطبيقاتها العملية . ويقوم الدفاع على حجة أن المعرفة تتقدم مع الزمن وبالتجربة ، وأن الكمال لا يرتبط بالضرورة بالعصر القديم ، فكل عصر يضيف من تجربته وخبراته على ما أضافه القدماء . وهذا لا يعني أن اللاحق يكون بالضرورة أكثر قيمة من السابق لأن الاستمرارية قد تحتوي على فترات انقطاع وانكسار ينحسر فيها التقدم حتى ينبثق من جديد كما يتسرب ماء النهر في الأعماق ثم ينبثق في مكان آخر بصورة أكثر غزارة ، وذلك دفعاً للاعتراض بأن العصور الوسطى تكون بالضرورة أعلى من عصر اليونان والرومان . ولكن لا يعني هذا الانكسار في التقدم أي رجوع إلى الوراء أو أي تصور دائري للتاريخ كما كان الحال في فلسفة التاريخ القديمة . ولقد استطاعت معركة القدماء والمحدثين إبراز مفهوم التقدم ولكنه كان يقوم على عنصري الماضي والحاضر دون المستقبل ، وهو ما ستحاول فلسفات التاريخ في عصر التنوير إكماله والتركيز عليه وجعل المستقبل هو غاية التقدم خاصة عند كوندرسيه[3] .

وقد قامت معركة القدماء والمحدثين أيضاً في انجلترا كما ظهر الهجوم على نظرية القهقري عند جورج هيكويل G. Hakewill الذي نشر سنة ١٦٢٧ كتاباً من ستمائة صفحة لرفض الخطأ الشائع المتعلق بانهيار الطبيعة الدائم والشامل[4] . ويعتمد هيكويل على العناية الإلهية ورعايتها لنظام العالم وحراستها له ليس فقط لتكوينه المادي الطبيعي بل أيضاً لتكوينه النفسي والخلقي وهي الحجة التي سيعتمد عليها هردر فيما بعد بتوحيده بين العناية الإلهية والتقدم في التاريخ . كما يعتمد هيكويل على حجة أخرى عملية وهي أن الرجوع إلى الوراء ضار بنشاط الإنسان ، إذ أنه يولد فيه الكسل واليأس ويجعل عمله لا أثر له في العالم ، ومن ثم فإن الإيمان بالتقدم هو الوسيلة لإحداث التقدم . ولمّا كان اللاهوت المسيحي لا يقبل فكرة التقدم إلى ما لا نهاية باعتبار نهاية الزمان فقد آثر هيكويل إيقاف التقدم في النهاية والتنبؤ بعلاماتها التي وجدها في انهيار روما وتحول اليهود إلى المسيحية . وفي هذه اللحظة ينتهي العالم بفضل نار هوجاء لا تبقي ولا تذر ! والحقيقة أن التقدم المستمر للإنسانية هذا الذي آمنت به فلسفة التنوير لم يكن واضحاً تماماً عند هيكويل ، وذلك لأن التقدم لديه يحدث طبقاً للتصور الدائري لحياة الشعوب التي

(1) La docte Antiquité dans toute sa durèe àl'ègal de nos jours ne fut point éclairé.
(2) Parallèle des Anciens et des Modernes.
(3) Bury, pp. 78-88.
(4) An Apology or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the world, consisting in an Examination and censure of the Common Error... 1927, 30, 35, Bury, pp. 88-92.

تكون في مجموعها التقدم العام للبشرية فكل شعب يبدأ وينهض ويبلغ الذروة ثم يعود ويتخلف ويتقهقر وينتهي ، وعلى هذا النحو ينتقل نور المعرفة من شعب إلى شعب وهو ما حدث بالفعل عندما انتقلت الحضارة من الشرقيين (الكلدانيون والمصريون) إلى اليونان . وعندما بدأت تخبو نهضت من جديد عند الرومان وعندما بدأت تخبو بفعل الغزاة البرابرة من الشمال نهضت من جديد على يد بترارك Petrarch ومعاصريه ، وبالتالي يعود هيكويل إلى قانون القهقري الذي هاجمه بيكون من قبل . ولكن يحمد لهيكويل أن التقدم لديه لا يحدث في المعرفة فحسب ، وليس تقدماً عقلياً فقط ، بل يحدث أيضاً في العادات والأخلاق وبذلك يمهد الطريق للتقدم الاجتماعي الذي بلغ ذروته في فلسفة التنوير .

ثم ظهر بعد هيكويل بأربعين عاماً كتاب جلينفيل Glanville « إلى الأمام أكثر أو تقدم المعرفة ورقيها منذ أيام أرسطو »[1] سنة ١٦٦٨ دفاعاً عن الجمعية الملكية The Royal Society بعد أن هوجمت نظراً لعدائها للتقاليد الموروثة وللعقائد الدينية . وقد قامت الجمعية الملكية من أجل تحقيق هدف بيكون وهو تقدم العلم والمعرفة وتأسيسها على التجربة البشرية وهو ما كان يظن في ذلك الوقت أنه هدف رومانسي . وكان جلينفيل على اقتناع بأن الإيمان لا يعارض العقل ، بل يقوم عليه ويتأسس على مبادئه الأولية متبعاً في ذلك ديكارت وأفلاطونيي كمبردج . ولكن في نفس الوقت آمن جلينفيل بالسحر والقوى الخفية مما جعل إيمانه بالعقل أقل أثراً على عصره من إيمانه بالسحر . بالإضافة إلى أن تقدم المعرفة كما يتصوره في الطبيعيات والرياضيات يحدث ببطء وبدرجة محدودة لا يلاحظها الجميع . وقد أخذ في الاعتبار لأول مرة العالم الجديد فيما وراء الاطلنطي باعتباره امتداداً للحضارة الغربية المسيحية وموطناً خصباً لتجارب إنسانية جديدة . ومع ذلك فإن تأسيس الجمعية الملكية سنة ١٦٦٠ وتكوين أكاديمية العلوم Academy of Science سنة ١٦٦٦ جعل العلوم الطبيعية وسيلة لتحرير الإنسان من سلطة الموروث دون أن تجعل الإنسانية تفكر في مستقبلها ، فقد كان الحاضر في مواجهة مباشرة مع الماضي ، ولم يظهر المستقبل إلا في فلسفة التنوير بعد أن انتهت المعركة لصالح الحاضر ضد الماضي ، وفي صف المحدثين ضد القدماء ، وتأسيس العلم ضد الخرافة ، ومن أجل الجديد ضد القديم[2] .

وقد استمرت المعركة بين القدماء والمحدثين كما قوي التأكيد على تقدم المعرفة حتى أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر عند فونتنل Fontenelle (١٦٥٧ - ١٧٥٧) الذي بدأ حياته في شبابه كأكبر مدافع عن المحدثين فقد قام بتطبيق للمنهج الديكارتي والروح الهندسية L'Espritgéométrique في المعرفة الإنسانية كما طبقه سبينوزا وهوبز في الاجتماع والسياسة . نشر كتابه « حوار بين الأموات Dialogues des Morts» يثير فيه معركة القدماء والمحدثين في صورة حوار بين سقراط ومونتاني Montaigne يتوقع فيه سقراط بسخرية أن يكون عصر مونتاني أكثر ازدهاراً من عصره هو ، ولكن مونتاني يؤكد له خلاف ظنه وأن عصر بركليس وسقراط لن يعود من جديد ولكن سقراط يعترض على ذلك ويؤكد نظرية استمرارية قوى الطبيعة ودوامها ويرفض نظرية التقهقر والانهيار[3] . وعلى ذلك يعطي فونتنل للمعركة حججاً جديدة دفاعاً عن المحدثين مبيناً أهمية النظريات العلمية الجديدة مثل الدورة الدموية وحركات الأرض ، وإلا فما يعني تقدم العلم ؟ لذلك نشر فونتنل ملحقاً صغيراً بعنوان « استطراد على القدماء والمحدثين »[4] في ١٦٨٨ معطياً برهاناً ديكارتياً صريحاً على نظرية دوام القوى الطبيعية واستمرارها بأن الطبيعة المادية لا تتغير ، وبأن عناصرها الأولية ثابتة . ولكن تحدث التغيرات طبقاً لأثر هذه العناصر الطبيعية على الأذهان والعقول (المخ) نظراً لاختلاف الأحوال الجوية والبيئات الجغرافية . ولما كانت الفنون

---

(1) Plus Ultra, or the Progress and Advancement of knowlodge since the days of Aristotle.

(2) Bury, pp. 92-97.

(3) C'est Toujoursla méme chose... L'Ordre Général de la Nature a l'air bien constant.

(4) Disgression Sur les Anciens et les Modernes.

والعلوم والنظريات أقوى أثرا على الأذهان من أثرها على الأرض فإنه يمكن تجاوزها لحدود البيئة الجغرافية وتقلبات الأنواء . ويقوم التحليل كله على برهان ديكارتي قبلي هو ثبات العمليات الطبيعية وإطراد قوانينها يستعمله فونتنل بطريقته الخاصة فيرجع الاختلافات بين القدماء والمحدثين إلى عنصرين : (١) الزمان ، (٢) النظم السياسية والأوضاع العامة . ولما كان القدماء أسبق في الاختراع لأنهم كانوا أسبق في الزمان وليس لأنهم أكثر عبقرية من المحدثين يكون المحدثون اكثر علماً واختراعاً من القدماء لأنهم ورثة العلم القديم بقوانينه وأخطائه بالإضافة إلى العلم الحديث . هذا من ناحية الكم . أما من ناحية الكيف فالمحدثون أكثر منهجية نظراً لاكتشاف المنهج العقلي والمنهج التجريبي . ويستمر تقدم العلم إلى ما لا نهاية ، وسيكون الجيل القادم أكثر علماً ومعرفة حتماً من المحدثين كما كان المحدثون أكثر علماً ومعرفة من القدماء ، ولكن ما يحدث في العلم الطبيعي والرياضي قد لا يحدث بالضرورة في الفن أي في الشعر والبلاغة لأنهما لا يعتمدان على الاستدلال الصحيح والمنهج السليم ، بل على الذوق والخيال ، فيمكن للفن أن يصل الى الكمال عند القدماء أو المحدثين على حد سواء وفي مدة قليلة . ومن ثم يكون إعجابنا بالقدماء ليس إعجاباً بعبقريتهم ولكن إعجاباً بالفن الكامل الذي يمكن لكل عصر أن يصل اليه .

أما الأوضاع العامة التي تؤثر في التقدم أو التأخر فهي النظم السياسية والاجتماعية والجو الحضاري العام للشعب ، فعندما سادت النظم البربرية بعد سقوط روما توقف التقدم وعندما عمّ الجهل والتقليد في العصر الوسيط توقفت المعرفة . فإذا ما عادت النظم السياسية المستقرة وعمّ نور المعرفة تقدم العلم وازدهر الفن من جديد .

وقد كانت مقارنة تقدم الإنسانية بتقدم الإنسان في العمر أمراً شائعاً منذ بيكون وبسكال وسان سورلان وبيرو وكما سيظهر عند لسنج فيما بعد . فالعقل المستنير يحتوي في ثناياه على تجربة العصور السابقة ، ويعبر عن التاريخ كله وتراكمه وعلومه ومعارفه وفنونه ، كان الإنسان أولاً في طفولته infancy عندما كان مشغولاً باشباع رغباته الأولى وحاجاته الضرورية ، ثم أصبح شاباً youth عندما أصبح قادراً على تذوق الفنون وعلوم البلاغة والشعر وعلى الاستدلال المُصاحب بالشجاعة وإن لم يصاحبه التضامن الاجتماعي بعد . وقد وصل الإنسان الآن إلى سن الرجولة manhood وأصبح قادراً على الاستدلال والاستنارة وكان يمكنه أن يكون أفضل من ذلك لولا أن منعته الرغبة في الحرب وأهواء القتال . وهي نفس المراحل الثلاث التي سيتحدث عنها لسنج فيما بعد من انتقال الإنسانية من مرحلة الطفولة (اليهودية) إلى مرحلة الصبا (المسيحية) ثم إلى مرحلة الرجولة (التنوير) . وبالرغم مما في هذا التصور من عيوب في الاستدلال لأنه قائم على التمثيل إلا أنه يرفض فكرة الرجوع إلى الوراء كما يرفض نظرية « العصر الذهبي » ويجعل الطبيعة وقواها مستمرة وثابتة ، بل إن الإنسان قادر على أن يـ رحلة رابعة في المستقبل وهي مرحلة النضج الأخيرة مرحلة عنفوان الذكورة Virility وهي مرحلة مستقبلية تتحدث عن مستقبل الإنسانية مثل مرحلة كوندرسيه العاشرة . ففي المرحلة المستقبلية قد يتصور الناس أننا بلغنا قمة التقدم والرقي ويكون ذلك نقص في تصورهم للتاريخ على أنه رجوع إلى الوراء وليس وصفاً لعملية التقدم ذاتها . فالإعجاب الذي لا حدود له بالقدماء هو احدى عقبات التقدم . ومنذ فونتنل والمستقبل قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من فلسفة التاريخ الذي كان يدور حتى الآن بين محورين فقط؛ الماضي والحاضر ، أو القديم والجديد ، وقد مهّد لذلك بودان وبيكون وديكارت والمدافعون عن المحدثين كما ساعد على ذلك رد الفعل على النهضة والاعجاب المتزايد به وأيضاً اكتشافات العلوم . ولقد رفض بيكون من قبل تصور المستقبل الذي لا حدود له مفضلاً عليه تصور العصر القديم الذي رفضه فونتنل . لن يكون للإنسان عصر قديم ، فعقله لن يرجع إلى الوراء والإنسانية العاقلة ستستمر في التقدم والرقي بتعاقب الأجيال . وهذا التطور نحو المستقبل ضروري ويقيني لا يخضع للاحتمال أو المصادفة ولا يحدث ظناً أو وهماً . وبالتالي يكون فونتنل قد أقام فلسفته في التاريخ على فكرتين أساسيتين : الأولى التقدم اللامحدود في المستقبل ، والثانية حتمية هذا التقدم وضرورته . يحدث التقدم بصرف النظر عن الأفراد ، فلو لم يولد ديكارت لولد إنسان آخر قام بنفس المهمة التي قام بها ديكارت فتلك ضرورة التاريخ . وما كان يمكن لديكارت أن

يظهر قبل القرن السابع عشر ، وذلك لأنه يمثل تراكمات عدة للتاريخ في مراحله السابقة في عصر النهضة وعصر الإصلاح الديني من قبله وعصر الاحياء من قبلهما معاً ، فالتقدم يحدث طبقاً لقانون تاريخي وطبقاً لنظام . ومن ثم يكون فونتنل هو الفيلسوف الذي اكتملت على يديه فلسفة التاريخ باعتبارها علم التقدم المستمر والحتمي الذي يخضع لقانون ، وبالتالي كان من السهل على فلسفة التنوير البحث عن هذا القانون ، وكان من السهل أيضاً على فلسفات التاريخ في القرن التاسع عشر أن تتحقق من صدق هذا القانون .

وقد بدأ على يد فونتنل أيضاً الانتقال من التقدم في العلوم والمعارف الى التقدم في المجتمع . فإطراد قوى الطبيعة واحد في العلم وفي الاجتماع على السواء أي في العقل والأهواء والانفعالات والارادات . وهذا يتضمن أن الانسان من حيث هو كائن نفسي اجتماعي ، وليس فقط من حيث هو كائن عاقل أيضاً ثابت لا يتغير والانسانية تحتوي على حفنة قليلة من العقلاء وجم غفير من المتحمسين الخاضعين للأهواء والانفعالات . ومع ذلك لم يطور فونتنل تحليله للتقدم الاجتماعي فقد كان أبيقوريا فردياً ، يريد الحياة الهادئة ، وينعم بها ، ولم يشغل باله بالمشكلات الواقعية خاصة بعد أن تم تعيينه كسكرتير دائم لأكاديمية العلوم . فلم يكن من هذا النوع من الرجال ، مثل ماركس مثلاً الذي يضع نفسه داخل مآسي العالم ومظاهر شقائه ، فقد كان أقصى ما فعله هو إحساسه بأنه أوجد نوعاً من التضامن بين العلماء وترويجه لنتائج العلم لدى عامة الناس وإخراجها من داخل الأكاديمية إلى خارجها ، ومن المعمل إلى الطريق العام . فقد بدأ فونتنل هذا الترويج للعلم الذي أصبح سنّة القرن التاسع عشر فيما بعد حتى تشيع فكرة التقدم وتصبح جزءاً من ثقافة الناس اليومية . ففي عام ١٦٨٦ نشر « مناقشات حول تعدد العوالم »[1] يروج فيها لنظريات العلم الحديث في الطبيعة والفلك ، وأصبح الناس يعرفون أسماء كوبرنيق وجاليليو وكبلر وبيكون ، وأصبحوا على علم بالصراع بين العلماء ورجال الدين ، وبين مراكز العلم والكنائس ، بذلك يستنير الناس ، ويأخذون صف العلم والعلماء ضد الكنيسة ورجال الدين . كانت مهمة فونتنل بهذا الترويج لنتائج العلم تغيير سلم القيم في المجتمع ، وذلك أيضاً مساهمة منه في صنع التقدم الاجتماعي ، وبالتالي يصبح فونتنل هو حلقة الاتصال بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ، وبداية الانتقال من التقدم العلمي إلى التقدم الاجتماعي ، ومن ثم بداية انتشار العقل في المجتمع وبداية عصر الأنوار ، أي : أولوية العقل على السلطة ، إطراد قوانين الطبيعة ، البراهين المحكمة ، وذلك بتفجير العقل الديكارتي في البناء الاجتماعي ، وبالتالي يصبح مفكرو عصر الأنوار نوعاً من المناضلين الذين يعملون ضد الجهل والأفكار المسبقة الشائعة[2] .

ولكن فونتنل قد توّج أعماله كلها بنشره « تاريخ المعجزات »[3] وهو إعادة صياغة حرة لمقال لاتيني لمؤلف هولندي مغمور يجعله فونتنل مطية لتطبيق المنهج الديكارتي في دراسة خوارق الطبيعة . وينتهي إلى أن الخوارق عند اليونان كانت خداعاً من رجال الدين وليست كما يقول رجال الدين المسيحي من أعمال الأرواح الشريرة التي أصمتها المسيح بموته . وكان الهدف من ذلك هو زعزعة الثقة في آباء الكنيسة الأوائل وتقويض سلطانهم . ولكن الجزويت ثاروا عليه فآثر فونتنل توجيه إهتمامه إلى العلم وذلك « لأن الأشياء التي تم التسليم بها لا يمكن نقدها إلا تدريجياً » .

وقد أخذ بيير بيل P. Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) نفس موقف فونتنل بين القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو تطبيق المنهج الديكارتي في التقاليد الاجتماعية والنظم السياسية والعقائد الموروثة بنفس الاحتياطات وقد سماه جوزيف دي مستر Joséphe de Maistre « أبو الإلحاد الحديث » . كان بيل أقل تفاؤلاً من فلاسفة

(1) Couversations sur la pluralité des Mondes

(2) Des espéces de rebelles qui conspirent contre l'ignorance et les préjugés dominants.

(3) Histoire des Oracles.

التنوير ولم يكن ذا ثقة كبيرة بالطبيعة البشرية ، ولم تهز أعماقه الاكتشافات العلمية الحديثة ، ولم يهتم بجاليليو أو نيوتين ولكنه وجّه همّه الأول إلى نقد الموروث وقلب الأوضاع . فقد ارتبطت فكرة اطراد قوانين الطبيعة الثابتة مع نشأة التأليه Deisme فكانت وظيفة الألوهية تنظيم الطبيعة . بدأ بيل بنقد اللاهوت التقليدي على مدى سبعين عاماً ، وقدم لفلاسفة التنوير في فرنسا وإنجلترا مجلة تحتوي على الحجج الهدّامة للتقاليد وساعد على تحرير الأخلاقية من اللاهوت والميتافيزيقا ، كما إنتشرت هذه الحجج في الصالونات الأدبية ، وذاعت في مؤلفات عديدة مما أدّى إلى زعزعة عقيدة بوسويه Bossuet الراسخة وإيمانه بالعناية الإلهية التي ترعى التاريخ[1] .

وقد انتقلت معركة القدماء والمحدثين في آخر القرن السابع عشر من فرنسا إلى انجلترا مما يدل على أنها كانت تعبر عن رغبة العصر في تحرر الذهن الإنساني من سلطة القديم ، وظهرت عند سير وليم تمبل Sir William Temple في كتابه « محاولة في المعرفة القديمة والحديثة »[2] وعند وتون Wotton في كتابه « تأملات »[3] وعند سويفت Swift في سخريته « معركة الكتب »[4] . وكان وتون أكثرهم علماً ووضوحاً وأقربهم إلى فونتنل في تأكيده على إطّراد قوى الطبيعة وإمكانية إبداعها في كل العصور ، وهذا لا يمنع من تفوق عصر قديم في إحدى فروع المعارف أو الفنون على عصر حديث ، فلكل عصر فنه العبقري ، وليس ذلك حكراً على القدماء . وقد يرجع ذلك أيضاً إلى بعض الظروف الاجتماعية التي سببت في إزدهار هذا الفن أو ذاك في عصر بعينه . ويقوم تحليل وتون الأساسي على التمييز بين نوعين من النشاط الذهني ، لكل ميدانه : الأول ميدان الفن الذي يشمل الشعر والخطابة والعمارة والرسم ، والنحت ، والثاني ميدان المعرفة ويشمل الرياضيات والعلوم الطبيعية وعلم وظائف الأعضاء وكل ما يتعلق بهذه العلوم . ففي الميدان الأول هناك إمكانية تعدد المواهب ويمكن لعصر قديم أن يسبق عصراً حديثاً وأن يتفوق عليه نظراً لطبيعة اللغة وللظروف السياسية الخارجية . أما في ميدان العلم فهناك حقيقة واحدة لا تخضع للذوق ، وفيها يتفوق المحدثون على القدماء . أما فيما يتعلق بالمستقبل فإن وتون كان أكثر حذراً فلا يوجد ضامن يؤكد أن المعرفة ستتقدم في المستقبل كما تتقدم الآن نظراً لسيادة بعض المعارف القديمة على عقلية المعاصرين . ولكن من يدري ؟ ربما يتقدم شعب مجهول اليوم ، وتتأسس لديه المعارف ويصبح حامل التقدم ، وبالتالي يقدم وتون المنظور الإنساني العام دون الاقتصار على حضارة بعينها ، ويأخذ في الاعتبار رقي الشعوب. وربما يكون هذا الفصل بين التقدم في الفن والتقدم في المعرفة غير حاصل فقد بين بيرو من قبل كما سيبين شيلي Shelly (١٧٩٢ - ١٨٢٢) فيما بعد أن تقدم المعرفة يجعل الفنان أكثر إدراكاً للعالم وبالتالي أكثر قدرة على الإبداع[5] .

وربما كان آخر ممثلي هذه المعركة بين القدماء والمحدثين دفاعاً عن المحدثين هو الخوري تراسون l'Abbé Terrason الذي رفض التمييز بين التقدم في الفن والتقدم في العلم لأن الإنسان له روح واحدة وليس له روحان وهو الطريق الذي سار فيه القرن التاسع عشر فيما بعد عندما بينت مدام دي ستال Madame de Staél أن الفن ما هو إلا تعبير عن الأوضاع الاجتماعية . ومع ذلك فقد ظل هذا التمييز قائماً في القرن الثامن عشر وأيّده فولتير مخرجاً الفن والأدب من التقدم الإنساني العام ، والحقيقة أن معركة القدماء والمحدثين لم تتعرض للتقدم الإنساني إلا عرضاً ، فقد كانت المعركة أساساً بين التقليد والتجديد ، وبين الإتباع والإبداع ، فظهر موضوع التقدم كنتيجة ولكن الخوري تراسون هو الذي أخذها وطورها . والمعركة في آخر صورها قد حدثت بين لاموته La Motte ومدام داسييه Madame Dacier ، فقد قدم فلسفة في التاريخ على ثلاث مراحل تشبهاً بالإنسان . فقد مرّ العقل الإنساني بمرحلة الطفولة والشباب ، ووصل إلى مرحلة النضج في عصر الإمبراطور أوغسطس ، ثم توقف التطور

(1) Bury, pp. 98-119.
(2) Essay on Ancient and Modern Learning.
(3) Reflexions.
(4) Battle of the Books.
(5) Bury, pp. 119-124.

في عصر البرابرة حتى عصر النهضة . ولكن العقل الإنساني في القرن السابع عشر بناء على دفعة من ديكارت انتقل إلى مرحلة أعلى من عصر أوغسطس ، وبالتالي يكون القرن الثامن عشر بالضرورة أكثر تقدماً من القرن السابع عشر . فالديكارتية ليست نهاية المطاف فقد أتت فترات طويلة قبلها وستتطور فيما بعد إلى غيرها . ولكن لا يجب أخذ التشبيه ؛ تشبيه تطور الإنسانية بتطور الإنسان في كل جوانبه ، وتخيل مرحلة الشيخوخة في الإنسانية ، لأن الإنسانية في تقدم مستمر وتجني ثمار تقدمها ولا تخسر مطلقاً ، وستظلّ مرحلة النضج إلى ما لا نهاية لأنه نضج متحرك دائب لا يتوقف عند مرحلة . وستكون الأجيال القادمة أكثر تقدماً بالضرورة من الأجيال السابقة ، الماضية والحالية ، لأن التقدم « نتيجة طبيعية وحتمية لتكوين العقل الإنساني » هذه المرحلة النهائية التي ستصبح فيما بعد عند كوندورسيه مستقبل الإنسانية[1] .

ولكن يبدو أن بدايات القرن الثامن عشر الفعلية كانت عندما إنفجر العقل في المجتمع وإمتدّ التقدم العلمي إلى التقدم الإجتماعي فقد ظهر في شخص خوري سان بيير L'Abbé de Saint Pierre فتحول التنوير العقلي إلى تنوير إجتماعي . فكما تمّ رفض التقاليد القديمة والعقائد الموروثة في التنوير العقلي فقد ظهرت المآسي الاجتماعية ومظاهر الطغيان والقهر السياسي عندما حدث التنوير الاجتماعي ، وأصبح تقدم الزمن البشري تقدماً للإنسان ذاته . ظهر خوري سان بيير من خلال مناقشات صالونات مدام دي لامبير Madame de Lambert ومدام دي تنسان Madame de Tencin ومدام ديبان Madame Dupin وهي نفس الصالونات التي خرج منها فونتنل ، ووجه التقدم نحو الكمال الاجتماعي ، نشأ ديكارتياً ولكنه لم يتذوق الفلسفة بل آثر العلم لأنه هو الذي حقق السعادة للناس . كما كان نفعياً طبيعياً جاعلاً المنفعة مقياس صحة الأفعال وصدق الأفكار . وكان أخيراً مؤلهاً أي رافضاً لدين المؤسسات . وتحتوي كتاباته على هجوم شديد ضد الاتجاهات التقليدية المحافظة على نحو يحمي كاتبه من ردود فعل السلطة فمثلاً في كتابه عن « التفسير الطبيعي للظهور »[2] يطالب بأن تعطي الحكومة جائزة من « أكاديمية العلوم » لأحسن تفسير لظهور القديسين طبقاً لقوانين الطبيعة . ويتحدث عن الظهور في الديانات كلها إلا في الكاثوليكية الرومانية ولكن لسان حاله يقول « الكلام لك واسمعي يا جارة » . كان أقرب إلى الإنساني الداعي للسلام على ما هو معروف في القرن التاسع عشر ، ولكن في القرن الثامن عشر . ولد كمصلح إجتماعي وكرّس حياته لإعادة بناء الحياة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة للناس . وكان أول من قدم كلمة « رفاهية » Bienfaisance في القاموس الفرنسي وهي في رأيه أسمى الفضائل . كانت معظم كتاباته « مشروعات » Projets لإصلاح الحكومة والإقتصاد والمالية والتعليم من أجل زيادة اللذة والإقلال من الألم ، ووصل تفاؤله إلى حد السذاجة إذ كتب مشروعاً إلى البابا بإلغاء الرهبنة بإعتبارها نظاماً غير مقدس ومشروعاً آخر لإلغاء الحروب ! ولم يكن أول من فكر في إقامة مشروع للسلام الدائم فقد قام بذلك من قبل اميريك كروس Emeric Cruce بمشروعه عن الجامعة العالمية Universal League التي تجمع بين الشعوب المسيحية في أوروبا والأتراك والفرس والتتار من أجل حل كل مشاكل العالم بالوسائل السلمية عن طريق محكمة عليا تكون البندقية مقرها . لم تخدعه المظاهر البراقة لعصر لويس الخامس عشر بل رأى فيه سياسة الحرب والشقاء وبالتالي يكون كتابه « الحوليات السياسية »[3] أكبر رد فعل على كتاب فولتير « قرن لويس الرابع عشر »[4] . فالحرب شر يمكن الاستغناء عنه وتناقض يمكن التغلب عليه . وكان تفاؤله يدفعه إلى الاعتقاد بإمكانية تحقيق السلام . وسمى مشروعه « مشروع هنري الكبير » لجعل السلام دائماً يشرحه خوري سان بيير »[5] لجمع كل الدول الغربية في تنظيم عام لحل كل المسائل المتنازع

(1) Bury, pp. 124-26.
(2) Physical Explanation of Apparitions.
(3) Annales politiques.
(4) Siècle de Louis Quatorze.
(5) Projet.

عليها . ثم نشر « مشرع حكومة لتحسين الدول» بين فيه مسار الإنسانية وهي في تقدمها ، فتصور الإنسانية وهي تنهار من العصر الذهبي ، عندما كان الناس سعداء تماماً ، إلى العصور الفنية والبرونزية والحديدية ، تصوراً أسطورياً يقلب حقيقة التاريخ ومساره . فقد أتى العصر الحديدي أولاً والإنسانية في طفولتها عندما كان الناس فقراء وجهالا بالفنون وهو العصر الحالي الذي تعيشه أفريقيا وأمريكا . وبعد ذلك أتى العصر البرونزي حيث عاش الناس في أمان أكثر وتمت قوانين أفضل وحيث بدأت أهم الفنون في التطور . ثم ظهر ثالثاً العصر الذهبي وهو العصر الذي لم تقطعه أوروبا بعد ، حيث أدرك العقل إمكانية إلغاء الحروب وبذلك يقترب من العصر الذهبي الرابع عصر المستقبل . ولكن فن الحكم وتنظيم المجتمع ما زال كل ذلك في مرحلة الطفولة وكل ما نطلبه الآن هو أنظمة مستنيرة للحكم بها يتحقق ملكوت السموات على الأرض ، فنظام الحكم هو السبيل لتحقيق السعادة . ويركّز المشروع أيضاً على إنشاء « الأكاديمية السياسية » موضوعها السياسة كما أن « أكاديمية العلوم » موضوعها العلوم . الأكاديمية السياسية بمثابة الهيئة الاستشارية للوزراء في كل ما يتعلق بالصالح العام . فإذا ما تمّ تطبيق هذا المشروع أتى العصر الذهبي . ثم نشر في ١٧٣٧ « ملاحظات حول التقدم المستمر للعقل الشامل »[١] يضع فيه تصوره لتاريخ الإنسانية على أنه تقدم مستمر مشبهاً اياه بعمر الانسان . فألف سنة في تاريخ الانسانية تعادل سنة واحدة من عمر إنسان يعيش مائة عام. ولكن الفرق أن الإنسان في شيخوخته يفقد من قواه العقلية والبدنية في حين أن الانسانية تقوى وتزدهر وتتقدم بإستمرار ، ونحن الآن في الألف السابعة أو الثامنة من تاريخ الإنسانية أي أن الإنسانية ما زالت في مرحلة الطفولة ، وربما تكون الآن على أعقاب مرحلة الشباب المبكر في حين أن بيكون وبسكال قد تصورا الانسانية الآن في عصرها الذهبي بينما رآها فونتنل وبيرو في عصر الرجولة وكأن العصر الذهبي كان عند القدماء في الماضي وعند المحدثين في الحاضر وعند خوري سان بيير وكوندرسيه فيما بعد في المستقبل[٢] .

ولكن هناك ثلاث عقبات للتقدم : الحروب ، والخرافة ، وغيرة الحكام عندما يظنون أن تقدم العلوم والفنون خطر عليهم ! وقد يسير التقدم بخطى بطيئة وقد يسرع الخطى لتدخل عوامل عديدة منها توسع التجارة البحرية ، والحصول على مزيد من الثروات ، وظهور عدد أكبر من الكتاب والأدباء . ومنها أيضاً دراسة الرياضيات وعلوم الطبيعة في المعاهد والكليات وقدرتها على تحرير الإنسان من سلطة الماضي ، ومنها تأسيس أكاديميات العلوم التي ساعدت على تصحيح الأخطاء العلمية وازدهار المكتشفات والنظريات الجديدة ، ومنها أيضاً إنتشار الكتاب باللهجات المحلية أي استقلالها عن اللغة الأم وهي اللغة اللاتينية ، ويتحقق التقدم على درجات غير متساوية بين الشعوب فأفضل عشرة من المتعلمين في بلد متقدم مثل انجلترا أو فرنسا أكثر تقدماً من أفضل عشرة من المتعلمين في بلد متخلف مثل تركيا ! وأقل عشرة من غير المتعلمين في لندن او باريس أكثر علماً من أقل عشرة من غير المتعلمين في استانبول ! فتقدم الشعب لا يمكن تجاوزه بتقدم الأفراد ، وتقدم الأفراد محكوم عليه في مساره بتقدم الشعب كله ودرجته في الرقي من تطور الإنسانية العام . كما يلاحظ الخوري أن تقدم العلوم والفنون أسرع من تقدم الأوضاع الاجتماعية ، فالعقل النظري أسرع تقدماً من العقل العملي . ولكن الانسانية لا تكون سعيدة فقط بالرياضيات والعلوم الطبيعية التي تعطي الإنسان مزيداً من الرفاهية بل تكون أكثر سعادة بعلمي الأخلاق والسياسة وهي العلوم التي لم ينتبه إليها أحد في الألفي سنة الأخيرة . وإنه لنقص كبير من ديكارت ونيوتن ألا ينتبها إلى هذين العلمين . ومع ذلك فلا توجد عقبات أمام التقدم الانساني لا يمكن تذليلها ، ولا يوجد مستوى أعلى للتقدم تبلغه الإنسانية ثم تتوقف بعدها . فالخرافة في تقهقر أمام العقل والحروب تتقلص بفضل مشروعات السلام ، وغيرة الحكام يمكن القضاء عليها بتأسيس أكاديميات العلوم الاجتماعية والسياسية وتنصيب أفضلهم استنارة . فتقدم الإنسانية المستمر هو السبيل لحصولها على السعادة الكاملة .

(1) Observation sur le Progres continu de la Raison Universelle.
(2) Bury, pp. 127-37.

بدأ خوري سان بير من الديكارتية وطور مبادئها إلى : أولوية العقل الإنساني ، والتنوير التدريجي ، وقيمة الحياة الدنيا لذاتها ، ومقياس المنفعة ، ومن ثم وجب الانتقال من التقدم في العلوم إلى التقدم في الأخلاق والسياسة وذلك عن طريق الحكومات المستنيرة وتربيتها للشعوب والحقيقة أن كل هذه المشروعات لم تر النور باستثناء محاولة ترجوTurgot تطبيق بعضها ، ولكن الكثير منها دخل في دائرة المعارف أكبر تعبير عن عصر التنوير وهي : قوة الحكومة والقوانين وقدرتها على تهذيب أخلاق الشعوب ، وخضوع المعرفة إلى مقياس المنفعة ، وتأليه العقل الإنساني ، وعقيدة التقدم . وبالتالي يمثل خوري سان بير فترة الانتقال من الديكارتية المبكرة التي جعلت همها الأمور العقلية إلى أفكار القرن الثامن عشر الأخيرة التي دارت أساساً حول المشاكل الاجتماعية وكان سابقاً على مفكري دائرة المعارف بجعلهم الإنسان مركز العالم . . وكان أول مفكري القرن الثامن عشر الذي اعتقد بالتقدم المستمر للإنسان[1] .

ويعتبر فيكوVico (١٦٦٧ - ١٧٤٤) أول مفكري القرن الثامن عشر صياغة لفلسفة التاريخ ولو أن كتابه « العلم الجديد »[2] لم يعرف خارج ايطاليا إلا في القرن التاسع عشر بعد أن ترجمه ميشليهMichelet إلى الفرنسية في ١٨٢٧ ، وكان قد ترجم من قبل إلى الألمانية في ١٨٢٢ . خرج على العرف السائد في الجامعة وعلى التفكير الشائع ، واتهمته السلطتان السياسية والدينية معاً بالانحراف والخروج . كان من أوائل الذين خرجوا على القديم مثل بيكون في الطبيعة ، ورابليه في الأدب ، وديكارت في الفلسفة .

ويعرض فيكو لفلسفته في التاريخ في القسمين الرابع والخامس من « العلم الجديد » الذي يحتوي على خمسة أقسام هي :

١ - المظاهر العامة للحضارة : الدين ، والأسرة ، ودفن الموتى .
٢ - أهمية الشعر في الحضارات القديمة .
٣ - الوجود الجمعي للأفراد باعتبارهم تجسداً لروح أممهم .
٤ - تطور الانسانية طبقاً لقانون ذي حالات ثلاث .
٥ - عودة المجتمعات إلى أشكالها الأولى ، فالتطور يسير في خط دائري طبقاً لقانون النكوص .

وتطور الإنسانية لدى فيكو هو مجموع تطور الشعوب التي تتقدم من حالة إلى أخرى ، من الهمجية إلى النظام ، ويتم هذا التطور على مراحل ثلاث :

١ - المرحلة الدينية : وتمثل عهد الآلهة وهو عهد يقوم على الخوف باعتباره الباعث الأول على التدين بالإضافة إلى المخيلة مما يطبع الفكر بطابع الخرافة والأساطير . فالقوانين الاجتماعية تعبير عن إرادة الآلهة ، وسلطة الحكام مستمدة من سلطة الله ، ولذلك تكون الحكومات استبدادية يسيطر عليها رجال الدين ، ويتم تفسير كل شيء في الطبيعة والمجتمع بالرجوع إلى الدين . واللغة قاصرة عن التعبير ولا بد من الرموز وتأويل الرموز ، وليس على الإنسان إلا التفكير والتوبة .

٢ - المرحلة البطولية عندما تتحول القوى المسيطرة إلى أنصاف آلهة وأنصاف بشر مثل رؤساء القبائل والعشائر والملوك والأباطرة ، وهو حال المدن اليونانية والرومانية . لقد خطت الإنسانية خطوة إلى الأمام وانتقلت من الرق الديني المطلق إلى رق الإنسان للإنسان . وقد ساد حكم العقل على حكم الإيمان وظهرت مبادىء الفلسفة والفنون وعلى رأسها الشعر الذي يقص حياة الأبطال كما تقص الفلسفة مغامرات الفكر . تقوم هذه المرحلة إذن على تأليه الأفراد ، وعلى فضائل الشرف التي تقسم الناس بين الأعلى والأدنى ، وعلى حق الأقوى وامتياز الأقلية أمام الأغلبية

(1) Bury, pp. 137-43.
(2) Scienza Nuova.

المحرومة ، وعلى الحكومة الأرستقراطية ، وعلى تعبير اللغة عن نزعات القوة والترف تمجيدا للأبطال .

٣ ـ المرحلة الإنسانية : وهي مرحلة الحرية المدنية والسياسية حيث تكون الأنظمة ديمقراطية وحيث تقتصر مهمة الدين على تهذيب الأخلاق . وتتأسس هذه المرحلة على احترام الطبيعة الإنسانية ، وعلى الواجب كفضيلة ومبدأ للسلوك وعلى إعلان حقوق الإنسان وعلى الديمقراطية والمساواة . وتكون اللغة الوطنية هي لغة التخاطب .

ولكن هذه المرحلة الأخيرة لا تدوم إذ لا يلبث الفناء أن يدب فيها . فالترف وحب المال وسيادة الأنانية كل ذلك يسبب في ظهور الطبقات الاجتماعية وإفساد النظم السياسية ، ولا يقوى المجتمع أمام الغزوات الخارجية فينهزم ويعود إلى حالة التوحش والبربرية ، فقد سقطت روما وعادت إلى الدين ومرحلة التأليه ثم سقطت الامبراطورية وظهرت مرحلة البطولة في العصور الوسطى حيث ساد الإقطاع والحرب مما أدى إلى ظهور المرحلة الثالثة الممثلة في عصر النهضة . . ويمكن للشعب أن ينهض من جديد ويبدأ دوراته الثلاث ، ولكن لا يبدأ حيث انتهى بل يستفيد من تجاربه السابقة ويبدأ من نقطة أكثر تقدماً من النقطة الأولى التي بدأ فيها ، وبالتالي يكون التقدم لدى فيكو دائرياً ومستقيماً في آن واحد وهو التصور الحلزوني ، أي التصور الدائري الصاعد إلى أعلى .

ويحدد فيكو مراحل التاريخ لدى كل شعب . فالمرحلة الدينية عند اليونان يمثلها عصر هوميروس ، والعصر البطولي تمثله مدينة أسبرطة ، والمرحلة الثالثة مدينة أثينا حيث ازدهرت فيها النزعة الإنسانية والحياة الديمقراطية . ثم تأتي الحضارة الرومانية ، وتتمثل مرحلتها الأولى في عصر رؤساء العشائر وتقديس الآباء ، والمرحلة الثانية توجد عندما ينشأ الصراع بين العامة والأمراء ، والمرحلة الثالثة عندما قامت الجمهورية وأعلنت الحقوق الإنسانية العامة . وفي الحضارة الغربية الحديثة تتمثل المرحلة الدينية منذ القرن الخامس الميلادي بعد غزو البرابرة الامبراطورية الرومانية ، ثم تأتي المرحلة الثانية المتمثلة في عصر الإقطاع والفروسية والمرحلة الثالثة المتمثلة في عصر النهضة وظهور النزعة الإنسانية . كما يتحدث فيكو عن الشعوب غير الأوروبية فيرى أن المرحلة الدينية الأولى قد تمثلت في روسيا نظراً لايمانها الشديد وتسلط قياصرتها بالإضافة إلى بلادة شعوبها وكسلها وتواكلها ويشاركها بلاد التتار والصين والحبشة ومراكش ، وتتمثل المرحلة الثانية ، مرحلة البطولة عند الشعب الياباني لما عرف عنه من شيم التضحية ، والمرحلة الثالثة ظهرت أخيراً عند الشعب البولوني والشعب البريطاني[١] !

ثم تحولت هذه العقيدة إلى مزيد من التحليل الاجتماعي ، ولم تصبح مجرد افتراض عقلي بل أمكن التحقق من صدقها بتتبع تاريخ المجتمعات والأوضاع الاجتماعية المختلفة كما بدأت نظرية العناية الالهية وفعلها في التاريخ في التواري والاختفاء ، وظهر هذا التحول عند مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٨) « في روح القوانين » وعند فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) في « محاولة في العادات » وعند تورجو Turgot (١٧٢٧ ـ ١٧٨١) في « خطاب في التاريخ الشامل »[٢] .

لم يكن مونتسكيو في حقيقة الأمر من دعاة فكرة التقدم ، ولكنه نشأ في بيئة راج فيها الفكر ، كما تربى على جدل بيل الهادم والقانون الطبيعي المطرد عند الديكارتيين ، وإهتم بمستقبل الإنسانية أكثر من اهتمامه بماضيها . حاول مدّ المنهج الديكارتي إلى الوقائع الإجتماعية ، فالظاهرة الاجتماعية تخضع لقانون كما تخضع له الظاهرة الطبيعية ، وقد بينّ ذلك بالفعل في كتابه « إعتبارات حول عظمة الرومان وسقوطهم »[٣] سنة ١٧٣٤ عندما رفض أن يكون الحظ أو المصادفة La Fortune سبب حركة التاريخ . فهناك أسباب عامة خلقية وطبيعية هي التي تحرك التاريخ ، وعندما رفض تصور بوسويه للتاريخ على أنه يتحرك بفعل العناية الإلهية وأغراض الله ، إذ

(١) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ .. ص ٧١ . ٩٨ .

(2) Discours sur L'histoire Universelle.

(3) Considérations sur les causes de la Gradndeur des Romains et de Leur Dècadance.

يتحرك التاريخ اذن بعلل فاعلة وليس بعلل غائية . ثم ظهر « روح القوانين » بعد ذلك بأربعة عشر عاماً يضع فيها مجموعة من الأفكار بلا ترتيب ويركز على العلل الخلقية والطبيعية دون أن يحصيها إحصاء كاملاً ولكنه يركز على البيئة الطبيعية وخاصة على الجغرافيا والطقس . وقد أشار من قبل بودان وفونتنل وخوري سان بيير إلى أهمية الطقس في نشأة الحضارات كما أشار إليها أيضاً الخوري دي بوس L'Abbe Du Bos وكذلك شاردان Chardin . ولكن مونتسكيو هو الذي أبرزها فأصبحت البيئة الجغرافية العامل المؤثر في نشأة المجتمعات الإنسانية وتطورها . هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل : الدين ، والقوانين ، وأوامر الحكومة ، والمثل التاريخية ، والأخلاق ، والعادات ، وكل ما ينتج من الذهن العام . هناك إذن عاملان : البيئة الجغرافية والبيئة الاجتماعية ومن إجتماعهما تنشأ الحضارة .

لقد كانت الفكرة السائدة في عصر مونتسكيو أن التشريع L'égislation له قدرة لا حدود لها لتغيير النظم الاجتماعية ولتربية الشعوب ولكن مونتسكيو قدم بديلاً عنها فكرة أخرى وهي القوانين العامة . ولكن هذا البديل الجديد لم يحدث الأثر الكافي كما أحدثته الفكرة الأولى عن التشريع لأن مونتسكيو لم يعطها الصرامة المنطقية اللازمة . هذا بالإضافة إلى أن مونتسكيو قد انتزع القوانين من الأوضاع الزمنية وتحدث عنها بإعتبارها موجودات مستقلة ، ومن ثم لم يفصل في مراحل تطور الإنسانية لأن ذلك يحتاج إلى تاريخ وإلى زمان . أراد مونتسكيو أن يدرس كل القوانين والدساتير في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة[1] . وفي نفس الوقت الذي كان يكتب فيه مونتسكيو « روح القوانين » كان فولتير يكتب « عصر لويس الرابع عشر » سنة ١٧٥١ ، وأيضاً « محاولة في عادات الشعوب »[2] سنة ١٧٥٦ . فإذا كان مونتسكيو قد أسس العلوم الاجتماعية فإن فولتير هو واضع تاريخ الحضارة . ففي « عصر لويس الرابع عشر » يذكر فولتير أن هدفه هو بيان ليس أفعال رجل واحد بل أفعال الذهن البشري في أكثر العصور استنارة . والمحور الأساسي يقوم على أن الحروب والأديان كانت عقبات كبيرة أمام تقدم الإنسانية وأنه بإلغائها وبالقضاء على الأحكام السابقة التي تقومان عليها يمكن للانسانية أن تتقدم بخطى أسرع . فالتقدم يقوم على العقل الشامل في الإنسان بالرغم مما به من إنفعالات تشعل الحرب ضده ، وبالرغم من كل الطغاة الذين يسيلون دمه ، وبالرغم من كل المحتالين الذين يودون القضاء عليه بالخرافة . فطبيعة الإنسان تحتوي في داخلها على عوامل التقدم بالرغم من تشويه بسكال لها بعقيدة الخطيئة الأولى التي تجعل طبيعة الإنسان شريرة وبالتالي يستحيل التقدم . فهي عقيدة معارضة للتقدم، في بدايتها الطبيعة الشريرة وفي نهايتها الخلاص عن طريق الآخر وليس بقوى الإنسان الطبيعية . إن الحياة الآن في بلد متقدم ومتحضر تعادل الحياة في جنات عدن . كان فولتير يفكر دائماً ضد بوسويه الذي حول الخطيئة الأولى إلى فلسفة في التاريخ وحكم على الإنسان بالموت في البداية بفعل الخطيئة وفي النهاية بفعل الخلاص ، والذي جعل اليهود مركز العالم فيتحدد كل شعب آخر بصلته باليهود ، والذي جعل التاريخ أخيراً مُسيرّاً بالعناية الإلهية وغير قادر على التقدم بذاته . أما فولتير فقد أراد تحليل سلطة العلل والمعلولات في التاريخ كما أراد سبر أعماق الإنسان وحده . فلا صدفة ولا حظ في التاريخ . ولكن فولتير ما زال يريد ضماناً للمستقبل كي يستمر التقدم دون توقف ، ودون أن يرجع القهقرى ، فكانت عيناه على المستقبل أيضاً ممهداً بذلك طريق كوندرسيه . يكفيه أنه هو مبتدع اصطلاح « فلسفة التاريخ » .

وقد حاول فولتير أيضاً وضع قانون للتقدم على مرحلتين : الأولى عهد الفطرة الخالصة Etat de pure Nature عاش فيها الإنسان عاقلاً طبقاً لقانون الفطرة يتمتع فيها بنتيجة عمله ويحترم فيها حقوق الآخرين ، والثانية عهد المدنية Etat Policé يعيش فيها الإنسان تحت نظام من صنعه يحول فيه قانون الفطرة إلى نظام إجتماعي يقوم على الحرية والعدل . قد تحدث إنحرافات في مسار العقل وفي تقدم الانسانية وعلى رأسها الطبقات الاجتماعية

(1) Bury, pp. 144-48.

(2) Le siècle de Louis Quatorze, 1751.
Essai sur les Mœurs des nations, 1756.

وإستغلال الملكيات الكبيرة واضطهاد الأجناس البشرية والاضطهاد الديني ، ومع ذلك فالانسانية قادرة على التغلب على هذه الانحرافات والاستمرار في تقدمها بفضل المدنية والنظم الاجتماعية القائمة على الحرية والعدالة كما هو الحال في النظام الانجليزي وليس النظام الفرنسي الذي يقوم على الطغيان في الحكم وعلى التعصب في الدين فالبروتستانتية لديه تمثل تقدماً أكثر من الكاثوليكية التي تقوم على التعصب والتزلف للحكام ، وعلى الاباحة والمجون ، وعلى الشره والبطنة فتجعل رجالها يعيشون بغرائزهم وليس بعقولهم وأرواحهم ، تستغلهم السلطة السياسية حتى يخضعوا لها الشعوب وليسهل سوقها كالأنعام . أما إذا كان رجال الدين رجال آخرة لا دنيا كانوا قوة في الدولة من أجل الصالح العام ، يخشاهم الحكام . أراد فولتير أن يجعل من قانونه هذا أشبه بقانون الجاذبية لنيوتن ولكن في العلوم الاجتماعية ، ومع ما به من عموميات إلا أنه يدل على ثقة فولتير بالتقدم المطلق وبمستقبل الانسانية[1] .

وقبل أن ينشر فولتير محاولته بست سنوات نشر مفكر شاب آخر هو تورجو (١٧٢٧ - ١٧٨١) كتاباً آخر « خطاب في التاريخ الشامل »[2] وهو في سن الثالثة والعشرين يحتوي على نظرات في التاريخ ، وقد كان تورجو إقتصادياً ورجل إدارة ولكن نظراته في التاريخ كانت أكثر ذكراً من تخصصه الدقيق . تأثر « بروح القوانين » لمونتسكيو وأيضاً ببعض كتابات فولتير ، وبدأ مثله بمعارضة تصور بوسويه للتاريخ وبيان تطور البشرية ومسار تقدمها . وقد يظهر لفظ « العناية الإلهية » في كتاباته مصادفة ، ولكنها في الحقيقة لا تحتل أية مكانة في تصوره للتاريخ ، وحلّت محلها العلل التي تحدث عنها مونتسكيو بالرغم من نقده لعامل الطقس وتأكيده على أن العوامل الطبيعية تؤثر على نحو مستتر في تكوين العادات والأخلاق في حين أن العوامل النفسية والخلقية لها تأثير مباشر . يجب إذن تأسيس علم تطور المجتمعات على علم النفس وبالتالي يقترب من لوك الذي تتأسس الفلسفة لديه أيضاً على علم النفس . فالعلل العامة الضرورية والتي يجب أن نسميها الشروط والتي تحدد مسار التاريخ هي أولاً طبيعة الانسان وإنفعالاته ، وعقله ، وثانياً البيئة أي الجغرافيا والطقس . ولكن هذه العوامل الأساسية تفعل أيضاً من خلال عوامل أخرى جزئية مثل حرية الارادة أو حرية أفعال عظماء الرجال . وللتقدم غايات ثلاث ؛ أولاً : التقدم العقلي وهو أساس التقدم في النواحي الأخرى وهو ما ركزت عليه فلسفات التنوير جميعها في محاربتها لألوان الجهل والتعصب . ثانياً : التقدم الإجتماعي خاصة في العادات والتقاليد واكتساب الانسان سلوك التحضر والمدنية . ثالثاً : التقدم في التشريع وإقامة النظم الاجتماعية على العدالة وعلى الديمقراطية في أساليب الحكم .

ويحدث تطور الإنسانية ككل ببطء وثبات . ولكن ذلك لا يمنع من سبق بعض الشعوب للبعض الآخر أو إسراعها في التقدم من البعض نظراً لاختلاف ظروفها الثانوية مثل هبات الطبيعة . وليس العقل وحده هو رائد التقدم والدافع عليه بل هناك الانفعال والطموح اللذان يدفعان للتقدم أيضاً . فالعقل وحده دون الحماس لا يكفي لصنع التقدم ، ولو منع الناس الحروب لعاشوا منعزلين منزوين فاللاعقل واللاعدل محركان للتاريخ كالعقل والعدل ، وهو ما سيذكره هيجل فيما يتعلق بالحيل والمكر والخداع كمظاهر للعقل في التاريخ وبالتالي يكون تورجو أقرب إلى فولتير في تصوره للتاريخ على أنه « حشد من الجريمة والجنون والشقاء » من بوب Pope نصير التفاؤل المطلق « كل ما يوجد صواب » . لا يتوقف التاريخ أبداً حتى في لحظات الانهيار والسقوط يحدث تقدم بطيء غير مرئي في بعض نواحي الحياة ، فالمسيحية في العصر الوسيط الذي يؤخذ دائماً على أنه نموذج الظلام الحضاري كانت عامل تقدم وإزدهار على خلاف فولتير وجيبون Gibbon الذي اعتبر أن إنتصار البربرية والدين « كان كارثة حلت بالعالم » .

---

(١) عبد العزيز عزت ، فلسفة التاريخ ، ص ٩٩ - ١٣٦ ، Bury, pp. 148-23 أنظر أيضاً القاموس الفلسفي عند فولتير ، قضايا معاصرة جـ ٢

(2) Discours sur L'Histoire Universelle

ويستمر التقدم عند تورجو طبقاً لقانوني التطور Evolution والثورة Revolution . فالثورة من عوامل التقدم ، والثورة تشمل الانفعال والحرب في حين أن التطور البطيء يقوم على العقل والثبات ، والانسانية لا تهدأ إلا لتثور ولا تثور إلا لتهدأ . فحياة الشعوب في تجاذب وتدافع « ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت السموات والأرض »[1] . والصراع بين الحاكم والمحكومين جزء من عملية التقدم ، وكأن تورجو هنا كان سابقاً على ماركس وشلنج في القرن التاسع عشر . فإذا كانت الثورات والحروب هي عامل التقدم في لحظة التغير المفاجىء ، فإن اللغة والكتابة هي عامل التقدم في مرحلة التطور العاقل البطيء .

والتربية التاريخية للشعوب إحدى وسائل تقدمها ، فالشعب الذي لا يعي دروس الماضي ولا يستفيد من عبراته لا يتقدم ، فاكتساب التجارب والاستفادة منها يربي لدى الشعب وجدانه التاريخي الذي يكون لديه ذخيرة ترشده في تصوره للحياة وفي صنعه للتقدم . وإن الشعب الذي لا تاريخ له يعيش في وجدانه شعب ميت لا يتحرك ، فالحركة تتضمن استمراراً في الزمان وتقدماً من الماضي إلى الحاضر ومن الحاضر إلى المستقبل وهو ما يذكره الوحي باستمرار في آخر مراحله عندما يذكر قصص الأنبياء ويعطي حصيلة التجارب السابقة « إن في ذلك لعبرة . . لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب » ولقد أنزلنا إليكم آيات بينات ومثلاً من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين »[2] .

وقد حاول تورجو إخضاع التقدم لقانون ذي مراحل ثلاث : أولاً ، المرحلة الدينية : التي فيها يتم تفسير الظواهر الطبيعية باللجوء الى قوى خفية تلقي الرعب في قلوب الناس وتفرض عليهم الطاعة والتقديس ، ثانياً ، المرحلة الفلسفية : التي يتم فيها التفسير عن طريق المفاهيم النظرية والمقولات الفلسفية التي حلّت محل القوى الخفية والتي يتصور المفكرون وجودها الفعلي . ثالثاً المرحلة التجريبية : التي تفسر مظاهر الطبيعة بعللها المباشرة من أجل اكتشاف القوانين المطردة ، وهو إرهاص لقانون كونت فيما بعد ، قانون المراحل الثلاث[3] .

ولم يدع للتقدم مفكرون فحسب بل دعت إليه الجماعات العلمية والفكرية ، مما يدل على أن التقدم ليس دعوة مفكر عبقري بل هو إتجاه اجتماعي تتمثله الجماعات والهيئات وتتبناه الأحزاب وتقوم له الثورات ، فما الثورة الفرنسية في النهاية إلا التحقيق الفعلي لدعوة التقدم .

هذه الحركة الفكرية التي مهدت الطريق للثورة الفرنسية كانت إنسانية بمعنى أن الإنسان هو محور الاهتمام الأول ومركز التصورات العامة للحياة . فالإنسان كما يقول ديدرو Ddiderot هو مركز الكون ، وهو الذي يعطي الطبيعة معناها ، وبدونه تصبح الطبيعة صامتة ميتة ، بكماء صماء . وهو الدرس المستفاد من العصور الحديثة ابتداء من ديكارت والديكارتيين (الكوجيتو) حتى كانط والكانطيين (الثورة الكوبرنيقية) . وقامت هذه الحركة الفكرية على أساس أولوية العقل واطراد قوانين الطبيعة واستبعاد تدخل أي إرادات خارجية في مسارها . وتحت تأثير لوك والفلسفة الانجليزية بدأ تفسير الأفكار تفسيراً حياً ، وارتبط العقل في وظائفه بالحس بالاضافة إلى بعض المقاييس العلمية لاثبات صدق الأفكار ، وعلى رأسها التغير الاجتماعي وما تحدثه الأفكار من قلب لأوضاع الظلم والطغيان الديني والسياسي . يظل العقل قادراً على القضاء على كل الأحكام المسبقة وعلى كل مظاهر الجهل والتعصب ، ويظل الإنسان على ثقة مطلقة بأنه قادر على الوصول إلى الكمال . ومع ذلك ظل مفهوم التقدم روحاً عاماً أكثر منه مفهوماً دقيقاً ، ويعبر عن عصر التنوير كما تعبر ألفاظ العقل والطبيعة والانسانية والتنوير .

ويظهر إنجيل التنوير بالفعل وهو « الانسيكلوبيديا L'Encyclopèdie (١٧٥١ ـ ١٧٦٥) حاملاً لواء

---

(١) القرآن الكريم ٢ : ٢٥١ .

(٢) القرآن الكريم ، ٢٤ : ٣٤ .

(٣) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ ص ١٧٦ ـ ١٩٩ وأيضاً Bury, pp. 153-58 .

التحرر العقلي الذي قاد إلى الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، وتعادل « المجلة نصف الشهرية Fortnightly Review » التي أشرف على نشرها مورلي Morely (١٨٦٨ - ١٨٨٢) في القرن التاسع عشر في انجلترا . وقد أشرف على دائرة المعارف « ديدرو » (١٧١٣ - ١٧٨٤) ودالمبير (١٧١٧ - ١٧٨٣) من أجل تأكيد الارتباط بين العلوم ؛ ووحدة المعرفة من أجل التقدم العقلي والاجتماعي ، ورقي الانسان وخير البشرية . وقد كانت هي الوريثة « للقاموس التاريخي النقدي »[1] لبيل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) الذي قام قبل ذلك بجيلين بهدم العقائد الموروثة ونقد القديم . استأنفت «دائرة المعارف» المعركة ضد التسلط والخرافة على أقلام كتاب كانت لهم مُثُل وأهداف اجتماعية ولم يكونوا شكاكاً مثل بيل ، وكانوا على ثقة تامة من إمكانية وصول الإنسانية إلى الكمال . لم يكن همهم هو توسيع المعرفة بل إنتشارها بين الناس من أجل القضاء على الخرافة والجهل ومن أجل إعداد الشعوب للثورة على الظلم والطغيان . . وكان أهم شخصيتين حول ديدرو هما هلفسيوس Helvétius (١٧١٥ - ١٧٧١) وهولباخ Holbach (١٧٣٣ - ١٧٨٩) . فقد حاول كلاهما إعطاء الأساس النظري للتقدم من أجل تأصيل النظرية التي يقوم عليها ؛ وهي الامكانية اللامحدودة للطبيعة البشرية بأن تتغير عن طريق التربية والمؤسسات ، ووجدا في فلسفة لوك الحسية الأساس الذي اعتمدا عليه. كتب هلفسيوس « في الذهن »[2] في ١٧٥٨ يبين فيه أن علم الأخلاق مساوٍ لعلم التشريع وأن كل الناس في مجتمع منظم قادرون على أعلى درجات الرقي العقلي والتقدم الخلقي . ويرجع اختلاف الناس وتفاوتهم في العقل والأخلاق لاختلاف تربيتهم وتفاوت نظمهم الاجتماعية . فليس العبقري هبة الطبيعة كما سيقول الرومانسيون فيما بعد ، بل هو وليد الظروف الاجتماعية . فإذا ما تغيرت التربية وإذا ما تغيرت النظم الاجتماعية تغير السلوك الانساني ، وهي النظرية التي سادت مناهج التربية في ألمانيا في القرن الثامن عشر والتي عبر عنها لسنج في « تربية الجنس البشري » . لا توجد إذن عوائق طبيعية تمنع شعباً من التقدم « فالأخلاقية واحدة بالنسبة لكل سكان المعمورة ، ولا يوجد عنصر بعينه قادر على التقدم وعنصر آخر متخلف بطبعه » . وقد عبر الخوري رينال L'Abble Raynal (١٧١٣ - ١٧٩٦) في كتابه « تاريخ الهندين »[3] في ١٧٧٢ عن هذا الموقف اللاعنصري الذي تأسست عليه حركة المدافعين عن السود وأنصار تحرير العبيد بالاضافة إلى ما يحتويه من هجوم على الكنيسة وعلى النظام الكنسي ، وهو أيضاً نفس موقف جيبون فقد بينّ رينال شقاء السكان الأصليين في العالم الجديد ومظاهر اضطهاد المبشرين ، واستغلال الأوروبيين لهم تحت سمع الكنيسة وبصرها بل وبتوجيه منها .

أما هو لباخ فكان أكثر تأليفاً من هلفسيوس وكانت مؤلفاته أقل أثراً منه ، ومع ذلك فهو الأب الروحي للثائرين هبرت Hebert وشوميت Chaumette ألّف « نظام الطبيعة »[4] في ١٧٧٠ مدافعاً عن نظرية طبيعية خالصة للكون مع رفض مذهب التأليه السائد آنذاك. فالعالم قائم بذاته لا يحتاج إلى إله ، ويفترض أنه ربما كانت نظرية لوكرسيوس Lucretius عن التطور هي التي أدت في النهاية إلى فكرة التقدم ، وقد أثار انتباه العصر نظراً لرده كل مآسيه إلى رجال السياسة ورجال الدين . ولكنه عبّر عن نظراته في التاريخ بصورة أوضح في « النظام الاجتماعي »[5] . فالانسان كائن طبيعي ، لا هو بالخيرّ ولا هو بالشرير ، ولكنه يمكن أن يكون هذا أو ذاك بالتربية وتكوين الرأي العام والقوانين والحكومات والأنظمة السياسية وغريزة التقليد التي جعلها تارد Tarde فيما بعد محور مذهبه ، فالتردد إذن نتيجة للخرافة والتسلط ويمكن القضاء عليهما بعملية طويلة وشاقة من النضال العقلي والعمل السياسي . وبالرغم من أن هولباخ كان جبرياً خالصاً ولم يكن يعطي لحرية الارادة أي مجال في تصوره للتاريخ إلا أن اعتزازه بالطبيعة وتأكيده على قوانينها جعلته أكثر دعوة لتحرر الإنسان عقلاً وإرادة وحضارة ونظماً إجتماعية عن

(1) Dictionnaire Historique et Critque.

(2) De L'Esprit.

(3) Histoire philosophique et politique des établissement du commerce des Européens dans les deux Indes.

(4) Système de Nature.

(5) Système Social.

طريق الطبيعة . فقد كان كل دعاة الحتمية في الطبيعة مثل ديكارت وليبنتز وسبينوزا من دعاة الحرية في الحياة الإنسانية الفردية والجماعية . التقدم طبيعي وضروري فهو تعبير عن مسار الطبيعة وحركة التاريخ حتى ولو كان بطيئاً ثابتاً[1] .

ولم تكن التربية وحدها هي صانعة التقدم كما يقرر محرروا « دائرة المعارف » بل نافسها أيضاً علم الاقتصاد عند علماء الاقتصاد أو ما يطلق عليهم لقب « الفيزيوقراطيون »Physicocrates . فالاقتصاد هو أحد معاول تقدم البشرية ، إذ يقوم النظام الاقتصادي على نظرية في الإنتاج والتوزيع وإستثمار الثروات وبالتالي فلا يمكن إغفال النظام السياسي والاجتماعي الذي يقوم بتنظيم الموارد . لا يمكن فصل نظرية الإنتاج والتوزيع عن النظرية لسياسية ، فالإنتاج يضع مسائل وظائف الحكومة وحدود التدخل في التجارة والصناعة . ويتضمن التوزيع مسائل الملكية والعدالة والمساواة ، كما يؤدي الغنى والفقر إلى مسائل الأخلاق . وقد بدأت المدرسة قبل ١٧٦٠ على يد كزنيQuesnay (١٦٩٤ - ١٧٧٤) وميرابو Mirabau (١٧١٥ - ١٧٨٩) ومرسييه دي لارفيراMercier de la Rivière [2] الذين تناولوا موضوع الاقتصاد من وجهة النظر الفلسفية . فالنظرية الاقتصادية تعادل نظرية في المجتمع الإنساني ، وتستنبط من النظام الطبيعي في المجتمعات السياسية . ويؤكد الاقتصاديون مثل مفكروا « دائرة المعارف » أن غاية الإنسان هي تحقيق السعادة وأن ذلك يتم عن طريق النظم السياسية . ويقول مرسييه في مقاله : من الناحية الإنسانية تتكون أعظم سعادة لنا في أكبر قدر ممكن من وفرة الموضوعات الملائمة لمتعتنا وفي أكبر قدر من الحرية نتمتع بها منها ، فالحرية ضرورية لإنتاجها وللتمتع بها . كما يشترط أيضاً تكاثر الأجناس في مقابل تكاثر المنتجات حتى تتكاثر السعادة ويعظم الهناء . والملكية هي شرط التمتع بالإنتاج الحر ، والغزو والعدوان إنتهاك لمبدأ الملكية الذي هو أساس السعادة . فغاية الحكومة إذن هي الحفاظ على مبدأ الملكية وترك المجال حراً أمام النشاط الاقتصادي الحر لإستغلال الثروات الطبيعية للأرض ، ويحسن الاقتصاد كلما أتبعت الصناعة والتجارة ميلها الطبيعي ، فالفيزيوقراطية تعني أولوية نظام الطبيعة . فلو راعى الحكام حدود وظائفهم لأدى ذلك إلى تحسين للأخلاق ، فنظام الحكومة العام هو المربي الحقيقي للانسان الخلقي . كان الاقتصاديون محافظين وضعيين وليسوا مثاليين ثوريين مثل مفكري«دائرة المعارف» وكانوا يختلفون معهم في أنهم لم يؤمنوا بالمؤسسات التي تعبر عن البناء الاجتماعي والمجتمع الطبيعي بل تكفي لذلك السلطة السياسية ونظام الحكومة بالإضافة إلى أنهم رأوا وجود اللامساواة بين الناس والتفاوت بين الطبقات تعبيراً عن طبيعة الانسان والمجتمعات نظراً للتفاوت في القدرات الطبيعية . ولكنهم آمنوا بتقدم الإنسانية نحو الرخاء الذي لا يحدث إلا بتطور مباشر للعدالة والحرية وإنتشار المعارف والعلوم ، وحرية النشاط الاقتصادي وعدالة إطلاق القدرات الطبيعية وعدم الحد من نشاطها . كانت الحرية السياسية غائبة ، وكانت الرقابة على الحكومة أيضاً معدومة بل على العكس لم يعارضوا صنوف الرقابة التي يفرضها الحكام على الشعوب . لذلك هاجمهم ماركس فيما بعد بإعتبارهم أنبياء الاقتصاد الحر ودعاة النظام الرأسمالي[3] .

ولكن وسط هذا التفاؤل المطلق بمستقبل الانسانية ظهر روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) يبشر بقانون القهقري الذي عبر عنه في رده على السؤال المشهور الذي طرحته أكاديمية ديجون Dijon في سنة ١٧٥٠ فيما « إذا كانت العلوم والفنون قد ساعدت على تهذيب الأخلاق » ، فقد كانت الردود كلها بالايجاب إلا رد روسو فقد كان بالنفي ، ونال الجائزة . وعندما طرحت الأكاديمية الموضوع الثاني عن « نشأة اللامساواة بين الناس » أجاب روسو أيضاً في ١٧٥٤ ببحث عن « مقال في اللامساواة » يعبر فيه عن فلسفته في التاريخ . وكان روسو من عامة الشعب ، وأدرك مفاسد

(1) Bury, pp. 159-72.

(2) L'ordre Naturel est Essentiel des sociétes Politiques, 1797.

(3) Bury, pp. 172-76.

الأرستقراطية ، وكان جمهورياً بطبيعته معادياً للملكية فرأى الطبقات الاجتماعية أكثرية في بؤس وأقلية مترفة ، والملكية هي الراعية لهذا النظام فهي أساس الفساد ، فاللامساواة بين الناس سبب الرذائل عند الطبقات المحرومة وعند الطبقة المترفة على السواء ، وسبب لا أخلاقيات الفقر ولا أخلاقيات الغنى ، ولا خلاص للبشر إلا بالرجوع إلى عهد الفطرة حيث سادت المساواة وحيث عمّت الأخلاق. وأخيراً كتب روسو كتابيه المشهورين « أميل » و « العقد الاجتماعي »[1] في ١٧٦٢ يتحدث في الأول عن التربية الطبيعية وفي الثاني عن تنظيم المجتمع تنظيماً جمهورياً حتى يمكن للمجتمع أن يحقق التقدم المنشود .

وقد رأى روسو أن التطور حتمي وأن الانسانية تتدرج من مرحلة إلى أخرى وتتحول من الطبيعة إلى الصنعة ، ومن البراءة إلى الخطيئة ، ومن الخير إلى الشر ، فالانسان مفطور على الخير بطبعه ثم تحيله المدنية إلى شرير . عندما كان الانسان بمفرده كان سعيداً ، لا يعرف الخداع ولا يخضع لحكومة ، ولا يؤمن بدين ، فإذا ما تحضر ظهرت الملكية وبان إنحراف رجال الدين ، ومارس الانسان خداع الانسان بالايهام والكلام . وقد تحدث هوبز (١٦٨٨ - ١٧٦٩) أيضاً عن نفس الحالتين إلا أنه جعل الحياة الأولى شقاءً أو بؤساً والثانية حياة هناء وسعادة .

ويميز روسو عهوداً أربعة توالت عليها الانسانية في إنتقالها من حالة الفطرة إلى الحالة المدنية . أولاً : عهد الفطرة حيث كان الانسان يعيش على الطبيعة لا يعرف الملكية ولم يمارس الحرب ، وكانت رغباته محدودة ويعيش بمفرده . ثانياً : عهد الملكية ووضع اليد وبداية إنحراف الإنسان بتكوين الأسرة وإحتلال الأشياء وممارسة النزاع . بدأت العواطف الأسرية والاجتماعية في الظهور ، ونشأت العادات والتقاليد بفعل المناخ والظروف لتقوم بوظيفة القانون ، وبدأت الرذائل في الظهور بظهور عواطف الكبرياء والاحتقار لمن هم دون الانسان ، وظهر الحسد والنقمة ، وبدأ الشر من بين ثنايا الخير . ثالثاً : عهد إستعمال الانسان للمعادن وفلاحة الأرض ووضع الحدود على الملكية ، فالمالك هو السارق الحقيقي لأنه أول من وضع يده على أرض مشاع ، أما السارق في القانون فهو الذي يريد إرجاع الأشياء إلى الطبيعة . المالك هو المنحرف والسارق في نظر القانون هو الذي يريد أن يقضي على الانحراف . نشأ المجتمع المدني للمحافظة على مكاسب الطبقات وبالتالي نشأت الجرائم والحروب من أجل رفع هذه النظم التي تقرّ اللامساواة والظلم رابعاً : عهد « العقد الاجتماعي » الذي حاول فيه الانسان علاج ما ينتج عن الملكية من أضرار ، فأنشأ الدولة والقوانين والحكومة والدساتير من أجل أن يأخذ الفقراء حقوقهم من الأغنياء ، وأن يأخذ الضعفاء حقوقهم من الأقوياء ، فالدساتير جمهورية تقوم على العدالة الاجتماعية وليست ملكية تقوم على الدفاع عن الارستقراطية ضد غالبية الشعب[2] .

وكان روسو على علم بمثل هذه المناقشات الدائرة في فرنسا وخارجها . فقد كتب مندفيل Mandville « أسطورة النحل »[3] مفسراً نشأة المدنية برذائل الأشرار وليس بفضائل الأخيار ، كما حاول اللورد شافتسبري Lord Shaftesbury (١٦٧١ - ١٧١٣) إثبات طبيعة الانسان الخيرة وأن المدنية تعبير عن هذا الخير فوافق روسو كليهما : خيرية الانسان عند شافتسبري ، وخروج المدنية من الرذائل عند مندفيل . وكان هوبز قد تصور من قبل حالة الفطرة حالة حرب كما تصورها لوك حالة سلم فكان روسو أقرب إلى لوك منه إلى هوبز . كما حاول بيرك Burke (١٧٢٩ - ١٧٩٧) بالرغم من موقفه المعارض لروسو بالنسبة للثورة الفرنسية في كتابه المبكر « دفاع عن المجتمع الطبيعي »[4] نقل حجج المؤلّهة من أمثال بولنجبروك Bolingbroke ضد دين المؤسسات والأسرار والطقوس من أجل إقامة دين طبيعي لنقد المجتمع المصطنع ، المجتمع المدني ، وإقامة المجتمع الطبيعي الذي

---

(1) Le Contrat Social.

(٢) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ ص ١٣٧ - ١٧٥ وأيضاً Bury, pp. 177-86 .

(3) Fable of Boes.

(4) A Vindication of Natural Society.

يضعه روسو في حالة الفطرة .

وفي داخل فرنسا حاول مورلي Morelly ومابلي Mabely (١٧٠٩ ـ ١٧٨٥)[1] تصور حياة بسيطة وتأسيس جماعات اشتراكية تعيش وفقاً للطبيعة حيث لا ملكية ولا ظلم ولا طغيان . ولكن مورلي جعل العالم وسيلة للسعادة والحصول على الكمال . ومع أن ديدرو كان لا يتذوق كثيراً الأفكار الطوباوية إلا أنه كان معجباً بفكرة الحياة البسيطة ، وجعل الحياة الكاملة وسطاً بين الحياة الفطرية والحياة المتحضرة ، ويبدو إعجابه بالحالة الفطرية كما صورها روسو وكما عبر عنها ديدرو في كتابه « ملحق لرحلة بوجانفيل »[2] أما هولباخ فإنه يعترف بأن انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى حالة التحضر هو ذاته إنتقال طبيعي يدل على طبيعة الإنسان ورغبته في التقدم والكمال فالعودة إلى الحالة الأولى قضاء على الطبيعة . وقد كان شغل الجميع الشاغل هو كيفية التوفيق بين الثورة والرفاهية التي تنعم بها الأقلية المترفة وسط أغلبية فقيرة جائعة وبين التقدم ، وكأن فكرة التقدم قد تركت الجماهير جانباً ولم تأخذ في الاعتبار إلا طبقات المجتمع العليا التي تنعم بمظاهر المدنية . لقد قبل فولتير الثورة بكل نتائجها ولكن هولباخ رأى فيها سبب انهيار الشعوب أما ديدرو وهلفسيوس فقد صاغا حججاً يمكن تأويلها على كلا الجانبين ،وقد شارك هيوم بمقال له في موضوع الثورة بموضوعية وحياد .

وقد جاء أكبر رد على روسو مبرهناً عليه بالحجج التاريخية لاثبات تقدم الانسان وفقر قانون القهقرى وبيان أن الانسان لم يكن في أية لحظة أسعد مما هو عليه الآن ـ جاء من شيفالييه دي شاستلوكس Chevalier de Chastellux مبيناً تقدم الإنسانية وإمكانية تربيتها بالمؤسسات والنظم والقوانين وأن التنوير شرط ضروري للسعادة وأن الحرب والخرافة اللذين نشآ من رجال السياسة ورجال الدين ، هما العقبتان الرئيسيتان للتقدم . وتتمثل السعادة العامة في السلام الاجتماعي والرفاهية والحرية ، حرية التمتع بحياة خاصة في هدوء وسكينة ، وعلامات ذلك ازدهار الزراعة وزيادة السكان وتوسيع التجارة والصناعة . كما تصور مشروعاً للسلام ، اتحاد للدول الأوروبية في جمهورية فيدرالية ، وتمنى المساواة في المجتمع ولكنه رأى أن السعادة يمكن تحقيقها لدى كافة الطبقات الاجتماعية في مجتمع يقوم على عدم المساواة ، كل طبقة اجتماعية تعيش في سعادة وهناء ويظل مقياس التقدم « هو أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس »[3] .

وأخيراً برز التقدم وقد تركّز محوره الأساسي على المستقبل بعد أن كان مركزاً من قبل على الماضي في العصر الذهبي أو في الإنسان الفطري ثم أصبح مركزاً على الحاضر في عصر التنوير . لا يقف التقدم على الماضي أو الحاضر بل يستمر إلى ما لا نهاية ، نحو المستقبل وبالتالي تصبح فلسفة التاريخ فلسفة مستقبلية هدفها هو استبصار المستقبل ويكون فيلسوف التاريخ أشبه بنبي يتنبأ لقومه بما سيحدث في المستقبل في صيغة أدبية ومرة في صيغة فلسفية تاريخية . فقد كتب سباستيان مرسييه Sebastien Mercier (١٧٤٠-١٨٢٤) في سنة ١٧٧٠ مؤلفه « سنة ٢٤٤٠ »[4] يصف فيه مستقبل العالم وما سيكون عليه في هذا الوقت وكان قد أعجب من قبل بروسو وألف كتابه « المتوحش »[5] مبيناً فيه أن مقياس الأخلاقية هو في قلب الإنسان البدائي وأن أفضل شيء يمكن عمله هو العودة إلى حياة الغاب . ولكن حدث وهو بصدد كتابة ختام الكتاب أن انقلب موقفه رأساً على عقب ، ومن الماضي السحيق اكتشف المستقبل البعيد ، ومن التشاؤم تحول إلى تفاؤل ، وتصور مستقبل العالم بعد سبعمائة سنة من عصر التنوير .

والفكرة الأساسية من ليبنتز وهي أن « الحاضر حامل بالمستقبل » فمستقبل الإنسانية تطور طبيعي لحاضرها .

---

(1) Morelly: Naufrage des fllottantes... code de la Nature.
(2) Supplement au voayge de Bougaineville.
(3) Bury, pp. 189-91.
(4) L'An 2440.
(5) Le Sauvage.

ومحورها أن إنسانا قد ولد في عصر التنوير وهو الحاضر ثم غلبه النوم ثم استيقظ فوجد نفسه في عام ٢٤٤٠ وكأنه من أهل الكهف . فوجد الأمم تعيش في وحدة واحدة لا حرب بينها ، وتدور معظم الحوادث في فرنسا وبوجه خاص في باريس فوجد أن الرق قد ألغي ، وأن الصراع بين فرنسا وانجلترا قد انتهى إلى حلف أبدي ، وأن البابا قد اعترف بأخطائه ، وتنازل عن عرشه ، ورجع إلى حياة الكنيسة الأولى ، وأن مسرحيات باريس تمثل في الصين ، وأعيد بناء باريس على أساس صحي ، وأن حياة الناس عادت إلى البساطة ، وأن الزواج أصبح اتفاقاً بين شخصين ، وأن نظام المهور والدفع بالتقسيط قد ألغي ، وأن التربية تقوم على مبادىء روسو . كما تم إلغاء تعليم اللغات القديمة والتاريخ المملوء بالجرائم والجنون ،وتحولت المؤسسات الحكومية إلى مسارح ومدارس للتربية . كما تمّ إعدام سجلات التاريخ بالنار نظراً لأنها تشوه حقائق الماضي ، ورجال الأدب والفكر لهم مكانة بارزة ، ولا توجد رقابة عليهم بالرغم من وجود الرقباء ، ولا توجد السجون والمعتقلات بل يكفي التحذير والتنبيه . ودين الدولة هو التأليه Deisme ، والملحد يأخذ درساً في علوم الطبيعة . وعلى كل إنسان أن يعمل ، فلا رهبنة هناك ، ولكن العمل ليس هو عمل العبيد بل عمل الأحرار[١] .

وتابعه في هذه الرؤية رستيف دي لابرتون Restif de la Bretonne (١٧٣٤ - ١٨٠٦) الذي نشر في عام ١٧٩٠ رواية « سنة ٢٠٠٠ »[٢] يبشر فيها بنبوءته في المستقبل وهو ما أصبح شائعاً في القرن التاسع عشر فيما بعد وكذلك كتب فولني Volney (١٧٥٧ - ١٨٢٠) رواية « الأطلال »[٣] ولم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية وفيها يتصور البشرية وقد حكمتها نظم الطبيعة الأبدية وقوانينها وهي حب الذات ، والرغبة في السعادة ، وكراهية الألم . الإنسان صاحب مصيره ، وعلى ثقة بقدراته . ولكن هناك عقبتين للتقدم: صعوبة إنتقال الأفكار من جيل إلى جيل ، وصعوبة إيصالها من إنسان إلى إنسان . وقد أمكن التغلب عليها بفضل الطباعة وربما تكون الثورة في العالم الجديد والآمال التي أثارتها في وجدان الشعوب من تطلع إلى عالم أفضل هي إحدى أسباب هذه الرؤى المستقبلة . إذ يتجه النبي ببصره نحو الغرب (لقد دوّت صيحة الحرية في الشواطىء البعيدة للأطلسي ووصلت القارة القديمة) يحدث على أثرها تغير في البلاد المتاخمة للبحر الأبيض المتوسط فتقلب العروش ، وتدك أصرح الطغيان ،ويتم انتخاب ممثلي الشعب ومشرعيه وقضاته ، وتصاغ القوانين على مبادىء الحرية والمساواة والعدالة . ولكن تحدث غزوة من بلد مجاور فيقترح المشرعون الدعوة إلى جمعية عامة تمثل العالم لمحاكمة الغزاة ولتقييم كل الأنظمة الدينية وأثناء إقامة المحكمة ينتهي الكتاب[٤] .

ولكن التعبير عن الرؤية المستقبلية على نحو فلسفي قد تم على أيدي كوندرسيه Condorcet (١٧٤٣ - ١٧٩٤) أحد كبار مفكري الثورة الفرنسية والمعبر عنها . بدأ كتاباته في الرياضيات التكاملية حتى انتخب عضواً في أكاديمية العلوم ثم سكرتيراً عاماً لها . وهناك اتصل بمفكري الثورة الفرنسية وعصر التنوير ، دالمبر وديدرو وتورجو وفولتير . فانتقل من الرياضة والعلم إلى الفلسفة والاجتماع ، وأراد تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الاجتماعية . وبعد عدة كتابات في المالية والاقتصاد وبعض الموضوعات الدينية والفلسفية كتب مشروعاً لإصلاح التعليم على أساس ديموقراطي ، ومشروعاً آخر لإصلاح الدستور رفضه البرلمان الفرنسي . كان كوندرسيه قد انتخب عضواً فيه وأمر بالقبض عليه مما دعاه إلى الاختفاء عند أحد الأصدقاء ، وهناك كتب كتابه المشهور الذي احتوى على نظراته في

---

(1) Bury, pp. 176-91.
(2) L'An 2000.
(3) Ruines.

(٤) وهو ما حدث في القرن العشرين في محاكمة رسل وسارتر لأمريكا في غزوها لفيتنام وما يجب أن يحدث لمحاكمة إسرائيل في غزوها لفلسطين .

فلسفة التاريخ وهو « موجز تاريخي في تقدم الفكر الإنساني »[1] داعياً لتحرر الإنسان وكله ثقة وتفاؤل بالمستقبل.

يعتمد كوندرسيه على دالمبير في تأكيده لأهمية منهج العلوم الطبيعية والرياضية وتطبيقه في العلوم الإنسانية وعلى مونتسكيو لتأكيده على ضرورة إخضاع العلوم الإنسانية إلى قانون محكم ، وعلى تورجو في تأكيده على أهمية التقدم والرقي الإنساني . وفلسفة التاريخ لديه لا تتحدث عن الماضي والحاضر فقط بل تتنبأ بالمستقبل وتشير إلى مستقبل الإنسانية اللامحدود . بدأت الإنسانية تعيش حياة الفطرة وكان للإنسان حياة اجتماعية محدودة في نطاق الأسرة ، وكانت له لغة ونشأت لديه عواطف التضامن الاجتماعي ، وبدت لديه بعض الصناعات للآلات ثم تقدمت الإنسانية من هذه الحالة وتطورت وتعاقبت على مراحل عشر ، تسع منها في الماضي والعاشرة في المستقبل وهي :

١ - تقوم هذه المرحلة على طبيعة الإنسان الجسمية والعقلية والأخلاقية التي تضطر الإنسان إلى العيش في جماعة كالأسرة . . وفي هذه المرحلة تظهر بعض الفنون مثل صناعة الآلات للحرب وفن الطبخ وفن الحصول على المواد الأولية وفن حفظ المأكولات وأساس الإنتاج هو الصيد والقنص وتظهر اللغة والمشاعر المشتركة فتنشأ بعض الوحدات الاجتماعية من أجل الدفاع ضد عدو مشترك ، وتكون الرئاسة للرجال . كما تظهر بعض أنواع الفنون كالرقص والموسيقى للترفيه . تتسم المرحلة بالقسوة واستعباد النساء والمعتقدات الخرافية ، وظهور طبقة رجال الدين وبالتالي ينقسم المجتمع إلى طبقتين طبقة مسيطرة من رجال الدين وطبقة مضطهدة من عامة الشعب ، ويعتمد رجال الدين على الشعوذة والسحر والدجل لإخضاع الشعب واستغلاله .

٢ - مرحلة استئناس الحيوان والاعتماد على الرعي وبداية الاستقرار . عرف الناس النباتات وفنون الزراعة والفلاحة وتربية الماشية وبعض الصناعات الزراعية وبدأوا يلبسون الجلد ، لم تكن المساواة قائمة بين الناس . وكانت الملكية فردية ، وظهرت طبقة العبيد كأيدي عاملة ، وظهرت بعض القيم مثل الشجاعة والضيافة وحسن معاملة المرأة كما ظهرت التجارة واتسع نشاطها . وكان النظام السياسي في يد رجل قوي مهمته إيجاد المرعى والحفاظ على الجماعة ، ارتقت المعارف في الفلك لرعاية الماشية ليلاً كما تقدمت فنون الأغاني والشعر والدين وهو فن خداع الناس ، ويهدف إلى السيطرة عليهم بوعدهم أو وعيدهم ، وتظهر الطقوس وترسخ المعتقدات وكل الوسائل التخديرية لتسكين الجماعات .

٣ - مرحلة الزراعة الثابتة ، حيث بدأ الناس في الاكتفاء الذاتي ، وانصرفوا إلى العمل الذهني ، وبدأت قوة الخرافة والسحر في الانحسار . ولكن هذا الرقي قابله فساد في الأخلاق نظراً لبداية حياة الترف والرفاهية ، ولا يجعل كوندرسيه المدنية السبب المباشر للرذائل بل يجعل ذلك هو المرحلة الطبيعية التي يوجد فيها المجتمع وهي مرحلة الانتقال التي لم تكتمل بعد . وهذه المراحل الثلاث هي التي قطعتها الإنسانية وهي في طور الشرق القديم .

٤ - المرحلة اليونانية وهناك ازدهرت العلوم والفنون ولكن كان ينقصها النظام الاجتماعي والسياسي فقد كان نظام اليونان يعترف بالرق. ولكن عيوب اليونان لم تنتج من معارفها لأن معارفها أدت إلى تهذيب الأخلاق بل أتت من بقايا المراحل القديمة والرق نفسه أعطى الوقت للأحرار للتفلسف والمعرفة . والتفكير اليوناني مجرد نظري تجريدي تنقصه الوقائع ، وهو لا يعتمد على التخصيص بل على المعارف الشاملة . تحرر الفكر اليوناني من سلطة رجال الدين وذلك لأن تقدم التفكير البشرى يقاس بمقدار ضعف سلطة الدين في المجتمع .

٥- المرحلة الرومانية وفي هذه المرحلة لم تبدع الإنسانية كثيرا ولكنها تميزت بصفات عملية ثلاث : أولاً ، الحرب والفتح . ثانياً ، التشريع وسن القوانين ثالثاً ، ضعف الأثر الديني . ولكن هذه الصفات لم تدم نظراً لظهور المسيحية وقضائها على الروح الرومانية . وقد انتشرت المسيحية نظراً لعوامل ثلاثة : أولا ، قيامها على الرق

(1) Esquisse d'un Tableau historique des progres de L'Espirt humain.

والاستعباد والطاعة المطلقة والزهد وهي فضائل كاذبة تقوم على الرياء . ثانياً ، قيام المسيحية كدين سياسي هدفه الحكم وليس الدين ، ويبغي الدنيا وليس الآخرة ، وتقوم على الطمع وليس على إنكار الذات ، ودخول قسطنطين المسيحية أكبر دليل على ذلك . ثالثاً ، نشر الجهل بين الناس حتى يمكن التأثير على الناس ولهذا كانت المسيحية ضد تعليم الفلسفة والعلم . فالمسيحية عند كوندرسيه إحدى عوامل التأخر ، تجعل الإنسان كارهاً لهذا العالم حتى يستغله الآخرون ، وتعد الإنسان بعالم آخر بناء على حرمانه من هذا العالم ، وتجعل الكون خاضعاً لمظاهر السحر والخرافة . ويتهم كوندرسيه رجال الدين بأنهم فسقة Vicieux ومحتالون Charlatans ومخادعون Fourbes متمشياً مع التراث العدائي للكاثوليكية عند هولباخ وفولتير .

٦ ـ المرحلة منذ سقوط روما حتى الحروب الصليبية إلى العصر الوسيط المبكر حيث عم فساد رجال الدين . وطغيان الكنيسة ، وانتشار الجهل ، وسيادة الأطماع والشهوات . وانتشار العنف والقسوة ، وعمّت الهمجية باسم الدين . أصبح الناس بين نارين ، نار رجال الدين ، ونار الملوك الأباطرة . لقد انحطّت الأخلاق ، وبدا هذا الانحطاط أولاً في تسخير الدين لغير أغراضه مثل الجشع وجمع المال وصكوك الغفران كما بدا ثانياً في سيادة الجهل في صور قصص وخرافات وأساطير ، وبدا ثالثاً في روح التعصب والتنكيل وانتهاك الحرمات وحرق القساوسة المستنيرين علناً ، ليس معنى ذلك أن الإنسانية قد رجعت إلى الوراء بل إن تحملها لكل مظاهر الظلم والطغيان هذه لهي دليل على التقدم وتحمل العذاب في سبيل خلاص قريب بانتظار العقل والتسامح .

٧ ـ المرحلة منذ الحروب الصليبية حتى اختراع المطبعة ، وهي العصور الوسطى المتأخرة أو عهد الإقطاع وتمتاز هذه المرحلة أولاً بظهور التفكير الفلسفي من خلال الدين دفاعاً عنه ومع ذلك كان يقوم التقليد والتسليم ، كما امتاز ثانياً بظهور نظام الاسترقاق الزراعي أو نظام تبعية الفلاح إلى الأرض الذي خفف من حدة نظام الرق ، وامتازت ثالثاً باكتشاف البارود ، وتساوى الجميع في فضيلة الشجاعة بعد أن كانت الفروسية حكراً على الطبقات الأرستقراطية دون عامة الشعب ، كما أصبح البارود في أيدي عامة الناس يدافعون به عن أنفسهم ضد امراء الإقطاع ، ولكن ما زال هذا العهد يسوده استبداد الحكام المدنيين والحكام العسكريين والحكام الرومانيين من أجل استغلال الناس لصالحهم .

٨ ـ المرحلة من اختراع الطباعة حتى ظهور ديكارت ، ويتميز هذا العهد بأربعة أمور: أولاً : الثورات ضد الكنيسة نظراً لتعصبها وتدخلها في السياسة والسعي وراء الثروة وتناقضها مع مبادىء الإنجيل . وبالرغم من إرسال الكنيسة الحملات العسكرية لإخماد الثورات إلا أنها لم تستطع إخماد نور العقل . ثانياً : اختراع الطباعة فقد أصبح أكبر دعامة لنشر الأفكار وسريانها وشيوع الأفكار بين الناس ، أصبحت الكتب منابر للشعوب ، وظهرت الجرائد والمجلات للتعبير عن الرأي العام . ثالثاً : حركة الاصلاح الديني . أي اصلاح الكنيسة من داخلها ضد صكوك الغفران ومظاهر الفساد في الكنيسة وعلى رأسها استبداد البابا وتواطؤه مع الأباطرة والملوك على استغلال الشعوب واستعبادها . رفض الاصلاح التوسط بين الإنسان والله ، واحتكار تفسير الكتاب المقدس كما رفض نظام الرهبنة واساليب الشعائر ومظاهر البذخ والترف ، وقرارات الحرمان . رابعاً : الحرية الفكرية والجرأة على القديم ، فقد بدأ الناس في استعمال النقد وعدم قبول أي سلطة سوى سلطة العقل ، ورفض كل مظاهر التسلط والطغيان .

٩ ـ المرحلة من ديكارت حتى الثورة الفرنسية ، وهي القرن الثامن عشر ، قرن الثورة والاصلاح الاجتماعي ، وإعلان حقوق الإنسان ، وانتصار العقل على الايمان ، والعلم على الخرافة ، والديمقراطية على الديكتاتورية ، والجمهورية على الملكية . واصبح الانسان مستقلاً حراً ، عاقلاً ، مريداً . وهو إنسان عصر التنوير قمة ما وصلت إليه الانسانية من تقدم وظهور كبار مفكري الانسانية الداعين إلى التحرر الفكري والتقدم الإنساني مثل كولنز

Collins (١٦٧٦ - ١٧٢٩) في إنجلترا في كتابه المعروف « في الحرية الفكرية » الذي صدر سنة ١٧١٣ وبولنجبروك (١٦٧٨ - ١٧٥١) الذي هاجم المسيحية . وفي فرنسا ظهر بيل ، وفونتيل ، وفولتير ، ومونتسكيو ، وكان محور تفكيرهم جميعاً العقل والتسامح والاخاء الانساني . كما ظهر العلماء من أمثال نيوتن لعلم الطبيعة ولوك لعلم النفس وروسو لعلم الاجتماع . وقد ذاعت آراؤهم بين الناس ، وأصبحت الثقافة عامة وليست حكراً على طبقة ، وأصبح الانسان متمتعاً بحرية التعبير والكتابة والاجتماع ، وقامت الدساتير على فكرة الحرية والمساواة ، وعمّ التسامح الديني ، وحصل الشعب على حق الانتخاب ، وأخذت المستعمرات استقلالها (الثورة الامريكية ضد بريطانيا) ، ثم اندلاع الثورة الفرنسية والقضاء نهائياً على النظام الملكي ، ونظام الطبقات والاقطاع والكنيسة والرق والاضطهاد الديني . وظهرت فكرة التقدم أخيراً التي أعطت الانسانية روحها . واطلقت قواها عند تورجو وبرستليPriestley وبريسPrice .

١٠ - مرحلة المستقبل ، وقد عرض لها تورجو من قبل ، وهي العصر الذهبي للانسانية وبالتالي يصبح الإنسان قادراً على التنبؤ ليس فقط في العلوم الطبيعية ، بل أيضاً في العلوم الاجتماعية . وفي هذا العصر تحققت أمور ثلاثة : أولاً ، المساواة بين الأمم وزوال الفوارق بينها ، تتساوى فيما بينها في الحقوق والواجبات ، وستصل الدول الأوروبية ، فرنسا وانجلترا وأمريكا إلى الذروة إما بالتطور الهادىء وإما عن طريق الثورة . وستتحقق أيضاً المساواة بين الشعوب المستعمرة وإلغاء الرق ، وإلغاء الشركات الاستعمارية ، وإلغاء الاحتكار وتحسين حال الملونين وسيحدث ذلك نتيجة لتنازع الدول الأوروبية على المستعمرات . ثانياً ، المساواة في داخل الأمة وذلك عن طريق إلغاء عدم المساواة في الثروة التي تنشأ من اصدار قوانين لصالح طبقة على حساب طبقة أخرى خاصة بالضرائب وبالدخل وبالجمارك وقوانين الاحتكار،وإلغاء عدم المساواة بين صاحب العمل والعامل ، وإنشاء نظم الادخار والتأمين ، وإلغاء عدم المساواة في التعليم ، وعدم وجود طبقة عالمة وأخرى جاهلة . ثالثاً : ارتقاء الإنسان في ذاته ، وتقدم المعارف والاختراعات والآداب ، والعلوم الاجتماعية ، وتحسين العادات ، وارتقاء التشريع ، وإقرار المساواة بين الرجل والمرأة ، وانقراض الحروب ، وظهور لغة عالمية ، وتقدم الصحة ، وزيادة متوسط عمر الفرد ، وتقدم الفرد روحياً بازدهار العقل وكشفه أسرار الطبيعة ، وتهذيب الأخلاق .

وقد حاول كابانيسCabanis (١٧٥٧ - ١٨٠٨) تحقيق خطة كوندرسيه في الإنسان الطبيعي من حيث هو مجموعة من وظائف الأعضاء عبر تأثير لوك وكوندياك ، فدراسة الكائن العضوي هي السبيل للتقدم الخلقي للجنس البشري . ولكنه أيد انقلاب ١٨ بريميرBrumaire 18 الذي أتى على أثره نابليون ونظامه الدكتاتوري ظاناً أن في ذلك نهاية لعهد الإرهاب . ولكن يظل كوندرسيه هو نيوتن التقدم في عصر التنوير والذي أدى إلى الثورة الفرنسية واشتعل بها ، وربما أيضاً راح ضحيتها بتناوله السم في مخبأه عندما سمع أقدام الشرطة ، شرطة الإرهاب(١) .

كانت فرنسا في القرن الثامن عشر هي مهد فلسفة التنوير وبالتالي موطن فكرة التقدم ولكن ساهمت انجلترا والمانيا وإيطاليا أيضاً في التنوير بقدر ملحوظ . كانت انجلترا أسبق من فرنسا في القضاء على نظام الفرد المطلق وإقامة المؤسسات وتكوين الدساتير ، ولذلك لم يظهر مفهوم التقدم على نحو انفعالي كما ظهر في فرنسا ، ولم تكن له هذه الهالة من الضوء كما كانت له في فرنسا . كان تصور الإنجليز لوظيفة الحكومة منذ لوك تصوراً سلبياً أي المحافظة على النظام القائم والدفاع عن الملكية وليس في المساهمة في تقدم المجتمع بل تهيئة الظروف بحيث يستطيع كل فرد تحقيق أغراضه . ومع ذلك فقد حاول شافتسبري المؤله الحديث عن تقدم الإنسان والمجتمع ، وأطلق

---

(١) عبد العزيز عزت . فلسفة التاريخ ص : ٢٠١ - ٢٥٨ .

شعاره الذي صاغه بوبPope (١٦٧٨ - ١٧٤٤) في العبارة المشهورة « ما يوجد هو الصواب «What is, is right» وتبعه هتشسون Hutcheson في ذلك في جو من التفاؤل العام . ولم يظهر التقدم نقيضاً للعناية الإلهية بل كان إحدى المفاهيم التي اعتمد عليها اللاهوت المسيحي لأخذ دفعة جديدة على يد اللاهوتي الاسكتلندي تورنبول Turnbull [1] .

لم يتحرك هيومHume (١٧١١ - ١٧٧٦) لفكرة التقدم اللامحدود للمدنية ، فالعالم فانٍ ، وبالتالي فهو يعيش في الزمان وله طفولته وصباه وشبابه ثم شيخوخته . والإنسان يساهم في هذا التطور مع العالم ويخضع له . ولكن من الصعب معرفة متى تنتهي فترة ومتى تبدأ أخرى . ولكن يبدو أن قدرات الإنسان الجسمية والعقلية ظلت كما هي دون تغيير . أما التغيير فقد حدث بين الشعوب على اختلاف درجاتها من الحضارة[2] . وبالتالي فنحن لسنا على ثقة من أن الإنسان الحالي في تقدم وازدهار أم في تدهور وانهيار . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن المدنية الحديثة أكثر تفوقاً من المدنية القديمة . فهناك تقدم في الفن والصناعة وفي الحرية والأمان ولكن من الصعب الحكم على التاريخ كله بوجه عام والحديث عن تقدم الإنسانية .

وقد عالج آدم سميثAdam Smith (١٧٢٣ - ١٧٩٠) في « ثروة الأمم »[3] موضوع تقسيم العمل وآثاره الاجتماعية وموضوع التطور الاجتماعي بوجه عام ، وهو ليس مؤلفاً في الاقتصاد فحسب بل يحتوي على تاريخ التقدم الاقتصادي التدريجي للمجتمع الإنساني ، بناء على الوفرة والسعادة كقيمة للإنسان . ويتأتى ذلك بالتجارة الحرة والتبادل التجاري بين شعوب العالم دون تدخل من الحكومات تأكيداً للتضامن الاقتصادي بين الشعوب كمثال على التقدم .

وقد تناول كتّاب آخرون مفهوم التقدم مثل فرجسونFergusen (١٧٢٣ - ١٨٥٦) الذي تأثر به لسنج ودونبارDunbar وبرستلي (١٧٣٣ - ١٨١٤) وهو أشهرهم وأكثرهم حماساً لفكرة التقدم . فقد رفض فكرة العصر المظلم في كتابه محاضرات في التاريخ[4] وفي كتابه « إنهيار وسقوط الامبراطورية الرومانية »[5] عن تقدم الإنسانية المستمر وأنها لن تعود إلى عصور الظلام كما حدث من قبل .

ومع ذلك تظل فكرة التقدم من الأفكار الممهدة للثورة الفرنسية والمحققة لها بالرغم من إشعاعها خارج فرنسا . وذلك لأن الأفكار التي ظهرت في ألمانيا حول التقدم هي أيضاً من آثار الأفكار في فرنسا دون أن نجد فكراً ألمانياً أصيلاً في موضوع التقدم بما في ذلك كانط نفسه . فقد حوى مذهب ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) وتفاؤله الكوني على نظرية في التقدم الإنساني ولكنها توقفت على أيدي فولف (١٦٦٩ - ١٧٥٤) وتحجرت وضاعت ديناميتها ، وذلك بعد إثبات أن الأخلاقية في الكون قدر ثابت لا يتغير نظراً لتغليب الأنطولوجيا على الأخلاق . لذلك يرى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦) ، مروجاً لآراء فولف، أن التقدم للفرد وحده ، أما تقدم الإنسانية ككل فليست فرضاً للعناية الإلهية[6] .

ثم يبرز هردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) وكانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) نمطين مستقلين ، ويضعا فلسفة التاريخ في ألمانيا مع لسنج .

فبالرغم من أن هردر كان تلميذاً لكانط إلا أنه كان على النقيض منه فقد أنكر الأفكار الفطرية وقال

---

(1) The Principles of Modern Philosophy, 1740.

(2) Essay on the populousoness of Ancient Nations.

(3) Wealth of Nations.

(4) Lectures on History.

(5) Declin and fall of the Roman Empire.

(6) Bury, pp. 217-24.

بالاكتساب كما جعل وظيفة العقل أقرب إلى استقراء الطبيعة منها إلى استنباط التصورات المنطقية أو المفاهيم الرياضية ، وجعل حقائق التاريخ مستقلة عن الإرادة الخيّرة لأنها وقائع حتمية ، تدخل ضمن تاريخ الطبيعة العام ، وتخضع لقانونها ، فالتاريخ فلسفة طبيعية إنسانية يتناول الإنسانية كلها في تطورها الشامل بما فيها الدين والأدب والأساطير والفلسفة والعلم . وقد يكون هو أول المفكرين الألمان الذي ظهرت لديه النعرة القومية ولذلك جعل الحضارة الألمانية نهاية تطور الإنسانية مما دفع بعض المفكرين من بعده إلى السير في هذا التيار مثل بول دي لاجارد Paul de la Garde وشمبرلان Chamberlain (١٨٢٦ - ١٩١٤) وشبنجلر Spengler (١٨٨٠ - ١٩٣٦) وروزنبرج Rosenberg إذ اقتصر فلاسفة التاريخ في فرنسا وانجلترا على جعل فلسفة التنوير هي نهاية التطور دون ربطها بفرنسا أو بانجلترا بالضرورة .

كتب هردر كتابين في فلسفة التاريخ الأول « فلسفة أخرى للتاريخ »[1] ، في صيف ١٧٧٣ وظهر في ١٧٧٤ ، والثاني « آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري »[2] الذي ظهر في ١٧٩١ . والأول أهم من الثاني ففيه العرض النظري كتبه هردر مرة واحدة في حين أن الثاني مملوء بالوقائع والتواريخ ، اعتمد هردر فيه على الوثائق والمراجع فطغت الوقائع على الأفكار . تأثر بمونتسكيو كثيراً ولكنه افترق عنه ورفض الأفكار الثلاث الرئيسية التي بنى عليها مونتسكيو تصوره للتاريخ وهي فكرة الخوف ، وفكرة الشرف ، وفكرة الفضيلة ، فهي في رأي هردر أفكار ليست صحيحة في كل عصر ، وأن التاريخ السياسي أكثر تعقيداً من رده إلى أفكار ثلاث ، كما أن تاريخ البشر لا ينفصل عن تاريخ الطبيعة بما فيها من نبات وحيوان . فالتاريخ جزء من العالم الطبيعي ومن ثم فهو في حاجة إلى نيوتن جديد يضع العالم الإنساني مع العالم الطبيعي ثم يكتشف قانون تطوره وحركته كما اكتشف نيوتن قانون الجاذبية ، أما رد التاريخ إلى النظم السياسية ، وعلاقة الحكام بالمحكومين ، والصراع بين الطبقات ، والثورة على الاستبداد فهذا لا يكفي لإعطاء تصور عام للتاريخ .

والتاريخ كله يخضع لقانون واحد شامل يأخذ في اعتباره تطور الشعوب كلها وليس تطور شعب بعينه . وهو قانون يعبّر عن أدوار البشرية في تطورها . فالبشرية لها أعمار مثل الإنسان ، ولها دورة حيوية مثل الكائن الحي . ويقوم هذا القانون على ثلاثة أفكار رئيسية . التواصل والاستمرارية Continuité والغائية Finalité والعود الأبدي Le Retour Eternel وهي أفكار استقاها من ليبنتز في تصوره للكون . وتصور لنا حياة الإنسانية مثل حياة الشجرة . فهي تنبت ثم يشتد ساقها ثم تزدهر وتخبو ثم تبدأ الدورة من جديد بتساقط البذور وكذلك الفرد فإنه يمر بأربعة أطوار : الطفولة Enfance ، والشباب Adolescence والرجولة Muturité ، والشيخوخة Vieillesse . وعندما تعود الدورة من جديد لا تبدأ من حيث بدأت أولاً بل تبدأ من نقطة أبعد وبالتالي يكون التقدم سائراً في خط لولبي أي أنه يجمع بين الدائرة والمستقيم فالدوائر ليست متطابقة ولكن كل منها يمثل تقدماً عن الدائرة الأخرى ، فالدوائر ذات مراكز متقدمة عن بعضها وليست ذات مركز واحد . لذلك جمع هردر بين التشاؤم والتفاؤل ، تشاؤم لأن التاريخ يضمحل وتفاؤل لأنه يبدأ من جديد من نقطة متقدمة وليس من نفس النقطة . ومراحل الطفولة والشيخوخة أقل أهمية من مراحل الشباب والرجولة فمن الطبيعي أن يكون الإنسان طفلاً وشيخاً ولكن خلقه وإبداعه مرتبط بالشباب والرجولة . والطفولة تبشرّ بميلاد جديد . التقدم هو غاية الإنسانية حتى في لحظات الدورة التي تبدو فيها الإنسانية متوقفة أو أقل تقدماً . وكل شعب له دورته ، ومجموع الدورات يمثل تاريخ الإنسانية العام . ولذلك فكل الشعوب لها دور في صنع التقدم والتقدم ليس حكراً على شعب عبقري دون غيره . وهناك تقدم للبشرية جمعاء من حصيلة تقدم الشعوب . وهناك تقدم كل شعب بعينه . وتقدم كل شعب مرهون بعاملين : البيئة والجنس . وقد ساعدت البيئة الزراعية على التقدم نظراً لما تتمتع مجتمعاتها من استقرار وثبات . أما

(1) Une autre Philosophie de L'histoire.
(2) Idées pour la Philosopie de l'Histoire de L'Humanité.

الجنس فهو مجموعة من الصفات الوراثية وهنا يبدو التصور العرقي لهردر الذي يجعل التقدم في إحدى عوامله مرهوناً بصفات طبيعية لشعب معين . فإذا ما أدى شعب دورته في التاريخ فإنه لن يكون له دور آخر فمصر أدت دورتها قديماً . وبلاد الشرق كلها ، الهند والصين وفارس أدى كل منها دوراً ولم يبق إلا الدول الأوروبية كل يؤدي دوره . لو عاش هردر الآن لرأى نهضة مصر ونهضة الشرق من جديد ولرأى أن كل شعب له أكثر من دورة في التاريخ . وأن الدول الأوروبية قد قامت بدورها في دوراتها ، وأن شعوب الشرق القديم تعيد دورتها .

وتطبيقاً لهذا القانون بمراحله الأربعة . الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة يرى هردر الشعوب الشرقية القديمة باستثناء مصر والصين تمثل مرحلة الطفولة ، وقد كانت الإنسانية فيها تعيش على الرعي ، ولا تعرف معنى العدالة والنظام ، وتسود حياتها الاضطرابات والخوف والاستبداد . وكانت العقلية خرافية دينية أما مصر والصين فتمثل دور الشباب حيث كانت الإنسانية أكبر استقراراً ورخاء ، فالأمن مستتب ، والناس تعيش في قرى ، وتخضع لقوانين ، وكان الدين من وضع الإنسان يؤمن به طوعاً لا كراهية . ومع مصر والصين يضع هردر فينيقيا . أما عهد الرجولة فتمثل عند اليونان في حضارة الفكر والنظر في حين كانت الحضارة الشرقية حضارة عمل وتنظيم . ويتمثل التقدم عند اليونان في ثلاثة عناصر الحياة والايحاء والحركة كما وضحت في الفن . فالفن اليوناني يمثل الحياة في مقابل الفن المصري الذي يمثل الموت . كما أن الفن اليوناني يوحي بالمُثل العليا في حين أن الفن المصري يمثل الهيبة والروعة ، والفن اليوناني يمثل الحركة والتطور في مقابل الفن المصري الثابت . وأخيراً يأتي العهد الرابع عهد الشيخوخة الذي يتمثل في الحضارة الرومانية ، حضارة التقليد وعدم الأصالة والابتكار . فقد عبد الرومان القوة لا الحكمة ، واللهو واللذات وليس المثُل ، وظهرت لديهم مظاهر الترف وليس التقشف ، واهتموا بالكماليات دون الضروريات فسقطت الامبراطورية الرومانية وانهارت وانتهت إحدى دورات التقدم في تاريخ الإنسانية . وهنا نجد أن هردر يضع الحضارتين اليونانية والرومانية مع حضارة الشرق القديم وليس مع الحضارة الغربية .

ثم تبدأ دورة ثانية تدور في أوروبا الغربية . يمثل العهد الأول فيها عهد الطفولة وهو الشعب الألماني في مرحلة الغزوات البربرية التي قضت على الامبراطورية الرومانية وظهرت فضائل المحبة والقوة والشجاعة والخشونة نظراً للجو البارد وما يتطلب من مظاهر الحياة الخشنة . ثم يبدأ العهد الثاني عهد الشباب ، في العصور الوسطى ، عصر الاقطاع الزراعي والحروب ، بعد دخول قبائل الغزاة الدين المسيحي فطبعوه بطابعهم . فالصليب أخذ شكل السيف ، واقطاع الكنيسة مشابه للاقطاع الزراعي : وعبيد الكنيسة مثل عبيد امراء الاقطاع ، وتسلط الكنيسة مثل تسلط الأباطرة ، وحرب الكنيسة مثل حروب الدول . والشعب الالماني محور هذه الدورة الذي أعطى شكله الشمالي للمسيحية ، وجمع بين البربرية البدائية ، والقوة الالمانية ، والفضائل المسيحية . ثم يأتي العهد الثالث عهد الرجولة ، وهو الاصلاح الديني حيث ازدهرت الفنون والآداب ، وانفصلت الكنيسة عن الدولة ، وقام الفلاحون بحروبهم ضد امراء الاقطاع ، ولولا لوثر لما كان ديكارت وليبنتز وبيكون ، فلوثر هو باعث الروح الحديثة ، ومؤسس الحضارة الجديدة ، حضارة التحرر والنهضة والاصلاح . واخيراً يأتي العهد الرابع ، عهد الشيخوخة في القرن الثامن عشر . فقد تفككت فيه روح الشعب خاصة في فرنسا ، وسادت المادية (الفلسفة الانجليزية) وزاد الاعتماد على الآلة ، وانحسرت الفضائل والقيم وظهر الاستعمار ورق الشعوب وانتشرت مبادىء الغنى والوفرة والثروة وجمع المال . وقد ساهمت بعض الجماعات الدينية في ذلك مثل الجزويت (وقد هاجمهم بسكال وفولتير من قبل) فهردر يرى القرن الثامن عشر عهد أفول وانحسار على غير ما يراه فلاسفة التنوير الذين اعتبروه عهد نهضة بلغ فيه التقدم الذروة . ولكن لم يبين هردر الدورة الثالثة ومن أين تبدأ لأنه لم يعش تطور الغرب خلال القرن التاسع عشر والعشرين ولم ير نهضة شعوب الشرق وحركات التحرير في العالم الثالث حتى يأخذها في الاعتبار .

هذا التطور كله هو ظهور العناية الإلهية في التاريخ فقد وحّد هردر بين العناية الالهية والتقدم في التاريخ ،

فالله يرعى العالم تعني أن التاريخ يتقدم . والعناية الإلهية لا تعني هنا صفة أبدية ثابتة لا تتحرك ، ساكنة ولا تفعل ، خارج العالم وليست داخله ، بل تعني تطور التاريخ وتقدم الانسانية ، حركة داخل العالم وليست خارجه . فما سماه علماء اللاهوت العناية الالهية وجعلوها صفة الله هو في الحقيقة تطور التاريخ وتقدم البشرية ، فالله لا يتدخل في مسار التاريخ ، بل التاريخ يسير وفقاً لقانون حتمي مثل الطبيعة ، وهو جزء من الطبيعة ولكن الله يظهر في التاريخ كغاية . تصور هردر العناية الإلهية ضد الشكاك في تقدم البشرية ، مبيناً إحدى القيم الشاملة المسيحية ، تصور الدورات ضد الاعتقاد بالتقدم الذي يقوم على الغرور وضد السقوط القدري لكل حضارة والانهيار المصيري لكل شعب ، وتصور التقدم العام ضد الكلاسيكيين وضد المعجبين بفرنسا الذين تصوروا أن فرنسا هي نهاية المطاف ، وأن الثورة الفرنسية هي خاتمة التقدم[١] .

أما كانط فقد تناول التاريخ أيضاً بالبحث والتحليل . فليس صحيحاً أن التاريخ هو ابن القرن التاسع عشر وأن كانط لم يعرف العقل التاريخي كما عرف العقل النظري والعقل العملي . وذلك لأن كانط في « نقد العمل الخالص » تحدث في تسعة أعشار الكتاب عن عناصر العقل الخالص ولكنه جاء في العشر الأخير وتحدث عن تاريخ العقل الخالص في العصور الحديثة . كما أن له مقالات عدة عن التاريخ والجنس البشري والتنوير توحي بأن موضوع التاريخ كان مثاراً لاهتماماته[٢] .

ويلخص كانط فلسفته في التاريخ في صورة تسع نقاط عرضها في مقاله فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر كونية سياسية في ١٧٨٤ وهي :

١ ـ أن كل الاستعدادات الطبيعية للمخلوق تتحد بحيث تتطور يوماً ما على نحو كامل طبقاً لغاية . وهنا يبين كانط أن التاريخ يتحرك وفقاً للعلل الغائية وليس وفقاً للعلل الفاعلة ، فالغائية حالّة في الطبيعة وهو ما عرض له من قبل في « نقد ملكة الحكم » الغائية هي حلقة الوصل بين المعرفة موضوع « نقد العقل الخالص » والأخلاق موضوع « نقد العقل العملي » فالحكم الجمالي والحكم الغائي من نفس نوع الحكم التاريخي . فالغائية في الطبيعة والفن والتاريخ هي نفس الغائية .

٢ ـ ان الاستعدادات الطبيعية عند الإنسان باعتباره المخلوق الوحيد العاقل على الأرض والتي تؤهله لإستعمال عقله لم تحصل على تطورها الكلي في الفرد بل في النوع وحده . فالتقدم عند كانط ليس تقدماً في الفرد بل تقدم في الإنسانية من حيث هي كل شامل . فالفرد ميدان حرية الارادة ولكن النوع ميدان قوانين الطبيعة الثابتة وتطورها طبقاً للميول والاستعدادات الطبيعية .

---

(١) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ : ص ٢٥٩ ـ ٢٩٤ .

(٢) هي المقالات التي نشرت بالفرنسية بعنوان فلسفة التاريخ وتحتوي على :

١ ـ الاجناس البشرية المختلفة (١٧٧٥ ـ ١٧٧٧) .

٢ ـ فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر كونية سياسية (١٧٨٤) .

٣ ـ جواب على سؤال : ما التنوير ؟ (١٧٨٤) .

٤ ـ تقرير عن كتاب هردر : آراء في فلسفة التاريخ الالمانية (١٧٨٥) .

٥ ـ تحديد فكرة الجنس البشري (١٧٨٥) .

٦ ـ افتراضات حول بدايات تاريخ الانسانية (١٧٨٦) .

٧ ـ في استعمال المبادىء الغائية في الفلسفة (١٧٨٨) .

٨ ـ صراع الكليات (١٧٩٨) ويحتوي على ثلاثة أبحاث كتبها كانط كما يعلن في المقدمة على فترات مختلفة ولأغراض متعددة ولكنها تحتوي على قصد واضح صريح . والقسم الثاني هو الذي يدخل في فلسفة التاريخ . وقد كان عنوان النص الأول « سؤال من جديد : هل الجنس البشري في تقدم مستمر نحو الأفضل ؟ » .

La philosophie de L'Histoire, Aubier, paris 1947. Bury, pp. 239-42.

٣ ـ لقد أرادت الطبيعة أن يستمد الإنسان كلية من ذاته كل ما يتجاوز التدبير الالي لوجوده الحيواني وألا تشركه في أية سعادة أو كمال إلا ما يحصل عليه بنفسه بعقله الخاص مستقلاً عن الغريزة. فالانسان يتمتع بإرادة حرة وهبتها له الطبيعة حتى ينال بها كماله ، فالتاريخ لا ينفصل عن كمال الإنسان ، والسياسة ما هي إلا تطبيق للأخلاق .

٤ ـ ان الوسيلة التي تستعملها الطبيعة من أجل تطور استعدادات الإنسان كلها على نحو كامل هو تعارضها داخل المجتمع بالرغم من أن هذا التعارض هو في نهاية الأمر السبب في التنظيم الطبيعي لهذا المجتمع . فتعارض الاستعدادات مثل الغرائز والميول والعواطف، والانفعالات هي السبب في تنظيم المجتمع وإقامته على أسس عقلية شاملة .

٥ ـ إن المشكلة الإنسانية للجنس البشري التي تفرضها الطبيعة على الإنسان كي يحلها هي تحقيق مجتمع مدني يقوم على قانون شامل . فالغاية من التقدم هو تأسيس المجتمع المدني ، وأن يعيش الإنسان مع غيره تحت قانون وفي نظام يقوم على العدالة .

٦ ـ وهذه هي أصعب مشكلة ، وهي أيضاً المشكلة التي سجلها الجنس البشري في نهاية الأمر . ومن ثم ينتقل كانط من الفرد إلى الجماعة ، ومن الأخلاق إلى السياسة ، مطبقاً التنوير العقلي على التنوير الاجتماعي .

٧ ـ إن مشكلة إقامة دستور مدني كامل ترتبط بمشكلة إقامة علاقات طبيعية بين الدول ، ولا يمكن حلها حلاً منفصلاً عن المشكلة الثانية وهنا ينتقل كانط من الاجتماع والسياسة إلى القانون ، ومن المجتمع المدني إلى العلاقات الدولية ، فالدستور الكامل هو الذي ينظّم المجتمع الشامل ، وهذا هو معنى التاريخ الكوني السياسي الشامل من أجل حل قضية الحرب والسلام .

٨ ـ يمكننا أن نتصور تاريخ الجنس البشري بوجه عام باعتباره تحقيقاً لخطة مستترة للطبيعة من أجل إقامة دستور سياسي كامل في الداخل ، ومن أجل تحقيق هذه الغائية يكون أيضاً كاملاً في الخارج . وهذه هي الحالة الوحيدة التي تستطيع فيها الطبيعة أن تطور على نحو كامل كل الاستعدادات التي وضعتها في الإنسانية فالطبيعة تهدف إلى إقامة نظام إنساني شامل .

٩ ـ إن أية محاولة فلسفية من أجل إقامة التاريخ الشامل وعلاقته بخطة الطبيعة التي ترمي إلى التوحيد السياسي الشامل لكل الجنس البشري يجب اعتبارها ممكنة بل ومفيدة لقصد الطبيعة هذا . وقد حاول كانط ذلك بالفعل في « مشروع السلام الدائم » الذي يضع فيه نظاماً اتحادياً لكل الدول التي قامت نظمها أولاً على الدستور ويكون هو الجمهورية الشاملة[1] .

ويرى كانط أن السبيل إلى تحقيق ذلك هو التربية ، وهو العنصر الثاني في فلسفته في التاريخ . فقد أعطى كانط محاضرات في التربية ضمنها خلاصة تصوره لتحقيق التقدم في الفرد والجماعة فالتربية لا تتحقق إلا للإنسان والحياة الإنسانية . ولما كان الإنسان متطوراً فإن لكل مرحلة من مراحل تطوره أسلوباً في التربية . ويقسم كانط عمر الإنسان إلى ثلاث مراحل : أولاً : الطفل الرضيع ، والتربية تعني هنا إشباع حاجاته الأولية من غذاء وتكفله بالرعاية . ثانياً : التلميذ ، والتربية له تعني النظام والتكوين . ثالثاً : الطالب الذي تعني التربية بالنسبة له التعليم والثقافة ، والتربية عند كانط لها غرضان ، الأول : سلبي وهو منع الأضرار ، والثاني : إيجابي وهو جلب المنافع . فالتربية تهدف إلى تحقيق المنفعة عن طريق الأخلاق والدين . فلا يجب تعليم الأطفال وهم في مرحلة الطفولة كره الرذيلة خوفاً من العقاب وحب الفضيلة طمعاً في الثواب بل لأن الرذيلة مكروهة في ذاتها ولأن الفضيلة محبوبة في

(1) Kant: Philosophie de l'Histoire, pp. 57-79.

ذاتها وإلا ظنّ الأطفال أنه بإمكانهم فعل الشر ما لم يحرّمه الله وعدم فعل الخير ما لم يأمر به الله ، يريد كانط تربية الأطفال على المبادىء الاعتزالية من أجل خلق الإنسان المستنير . وما يريد لسنج إعطاءه للانسان وهو في مرحلة النضج يريد كانط إعطاءه له وهو في مرحلة الطفولة دون انتظار ، فلا خوف من عقاب ولا طمع في ثواب إلا في حياة الضمير . فالتربية الدينية لا تقوم على مبادىء اللاهوت بل على الأخلاق الطبيعية . كما لا يجب تدنيس اسم الله وذكره باستمرار حتى في الترانيم « فالترانيم أفيون الشعوب». الدين واحد وهو دين العقل ودين الطبيعة .

وأثناء تربية الطفل يمكن الاهتداء بقواعد ثلاث : أولاً : ، يجب ترك الطفل حراً منذ طفولته بشرط ألا تتعارض حريته مع حرية الآخرين . ثانياً : يجب أن يعلم أنه لا يمكن تحقيق غاياته إلا إذا ترك الآخرين يحققون غاياتهم . ثالثاً ، يجب أن يعلم أننا نمارس الضغط عليه من أجل أن يتعلم كيف يمارس حريته ، وأنه يتربى كي يصبح في يوم ما حراً .

فالتربية تهدف إلى إحساس الإنسان بالواجب . والواجب إمانحوالفرد أونحوالآخرين ، وحقوق الآخر هي عين الله على الأرض . فالتربية تهدف إما لذواتنا وإما للآخرين الذين نشأنا معهم وإما للخير العام والشامل للجميع الذي يرعاه الله .

وتتحقق التربية وهي تشمل التربية البدنية والتربية العقلية والتربية الخلقية . فالتربية البدنية تتم بالتمرينات وتدريب الجسم وتقويته ، والتربية العقلية تتم بالثقافة المدرسية التي تشمل بعض المهارات وتعليمها ، أما التربية الأخلاقية فتتم بتعليم الفضيلة وعلى رأسها الطاعة والصدق والتضامن الاجتماعي[1] .

إن هدف التاريخ والتربية معاً هو تحقيق التنوير ويحدد كانط معنى التنوير في مقاله المشهور « جواب على سؤال : ما التنوير ؟ »الذي نشره في ديسمبر١٧٨٤ والذي انتهى من كتابته في كونجزبرج في ٣٠ سبتمبر ١٧٨٤ . ويقول في مقدمته : « ما الأنوار ؟ إنها خروج الإنسان من حالة كونه قاصراً ، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين ، وهو المسؤول عنها ، لأن سببها ليس في الذهن بل في نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة على أن يسلك الإنسان دون استعانة بالآخرين Sapere Aude! فكن شجاعاً واستعمل ذهنك هذا هو رصيد التنوير » .

فبعد أن حررت الطبيعة الإنسان جاء الكسل والجبن وأرجعا الإنسان إلى حالة القاصر من جديد فيحتاج الى وصي . الكتاب يعمل بدل الذهن ، والمرشد بدل الضمير ، والطبيب بدل العناية . ما دمت أدفع للجميع ، يقوم الجميع بأعبائي بدلاً عني ، فإذا ما تجرأ الإنسان على رفع الوصايا عن اكتافه حذّره الناس من الوقوع وهو لم يتعود بعد على المشي ، ولكن المشي يحتاج إلى أن يخطو الإنسان وأن يتعثر حتى يصبح قادراً على السير في النهاية والتنوير إذن هو رفع جميع الوصايا عن الإنسان ذكراً أم أنثى ، ورفض جميع صور التوجيه والإرشاد عنه ، وهي عملية شاقة ، فالإنسان بثقله يود أن ينعم في حظوة الآخرين وتحت غطائهم . وما يحدث للفرد يحدث للجماعة فترفع الوصايا من عليها حتى تعمل ذهنها ، وهذا هو ما يفسر ثورة الشعب على الحكام الذين يستعبدونه وينصبون أنفسهم ولاة أمره ، فالحرية هي سبيل التنوير ، والحرية هي الاستعمال العام للعقل في كل المجالات . يقول الضابط : لا تعقلْ بل نفّذْ ، ويقول المالي : لا تعقلْ بل إدفعْ ، ويقول اللاهوتي : لا تعقلْ بل آمنْ : ولكن الحرية وحدها هي التي تقول إعقلْ كما تشاء ثم أطع ، فالحرية عقل وإرادة . والاستعمال يجب أن يكون عاماً وليس خاصاً وإلا لما تقدم التنوير أي يجب أن يكون استعمالاً اجتماعياً عاماً في حركة ونشاط وليس مجرد استعمال مكتبي علمي فلسفي منطوٍ على نفسه . استعمال الحرية يجب أن يكون بصوت عال وليس بصوت منخفض أو في صمت مطبق .

---

(1) Kant: Reflexions sur L'éducation, Trad. Philolenko. Vrin, Paris, 1966, pp. 69, 85, 142-5, 181.

فالحرية نداء وتعبير ورسالة وتبليغ . ولكن الموظف ينفذ تعليمات الإدارة ، والمواطن ينفذ أوامر الدولة ، والجندي يطيع أوامر قائده ، والقسيس يعلم عقائد الكنيسة ، والكل لا يؤمن بما يفعل ، الكل ينافق ، ويقول ما لا يعتقد ويعمل ما لا يؤمن به . العقل وحده هو القادر على تبليغ الرسالة باستعماله استعمالاً عاماً Usage Publique وليس استعمالاً خاصاً Usage privé من أجل القضاء على إزدواجية الإنسان الناتجة عن الكسل والجبن . فالكنيسة أو الدولة لا يمكنها فرض الوصايا على العقل الإنساني بدعوى العقد الاجتماعي الذي تعقده الكنيسة مع المؤمنين والدولة مع المواطنين لأنه ضد الاستعمال العلني للعقل وبالتالي يصبح العقد باطلاً لأنه يهدف إلى توقف الإنسانية عن التقدم وإلى ارتكاب جريمة ضد الإنسانية . فأي شعب يقبل مثل هذا العقد ؟ إن حق الإنسان هو الإستعمال الصريح للعقل ، حق المواطن في الدولة ، وحق القسيس في الكنيسة لتغيير نظام الدولة ولتغيير نظام الكنيسة . إن التخلي عن هذا الحق فيه انتهاك لحقوق الإنسان المقدسة ، وأن تسلط الحاكم أو الكنيسة على المواطنين والمؤمنين لهو انتهاك أيضاً لهذه الحقوق « فليس القيصر فوق علماء اللغة » . فإذا ما سئلنا : هل نحن نعيش الآن في عصر مستنير ؟ فالاجابة هي لا ، ولكننا نعيش في عصر في طريقه إلى التنوير فما زال الطريق طويلاً أمام الإنسان كي يستقل بنفسه في أمور الدولة وفي شؤون الدين . وهوأيضاً عصر التسامح الذي يكون العقل فيه وسيلة الحوار ، وليس عصر التعصب والتسلط والرأي الواحد ، فإذا كان التنوير رفع الوصايا فإنه يعني أساساً رفعها في شؤون الدين والدنيا . أما في العلوم والفنون فالأمر أقل خطراً والحاحاً ، إن حرية الفكر هي أساس الحرية السياسية ، وحق استعمال العقل هو شرط حقوق المواطن .

إن تطور الإنسانية عند كانط ينتهي في النهاية إلى التنوير فقد بدأت الإنسانية أولاً بالغريزة ، صوت الله في الإنسان ، غريزة الغذاء ثم تلتها ثانياً الغريزة الجنسية من أجل الاستمرارية والبقاء ، ثم تلتهما ثالثاً إنتظار المستقبل من أجل التقدم والرقي ، ثم يأتي رابعاً وأخيراً العقل ، الغاية القصوى للطبيعة ، ومع العقل حرية الإنسان ومساواته للآخرين ، وعلى هذا النحو يتحقق الكمال في الطبيعة[1] .

(1) Kant: Philosophie de L'Histoire, pp. 81-92.



فلسفة التاريخ عند لسنج

عبّر لسنج عن فلسفته في التاريخ في كتابه المشهور «تربية الجنس البشري»[1] ويحتوي على مائة فقرة ، نُشرت الفقرات من ١ ـ ٥٣ سنة ١٧٧٧ ثم نُشر العمل كله سنة ١٧٨٠ أي قبل أن يتوفى لسنج بعام واحد .

وقد كتب لسنج في ٢٠ فبراير ١٧٨٠ لأخيه كارل أنه الآن يشعر بأنه قادر على نشر العمل كله « طالما أنني لن أعترف أبداً أنه من وضعي » . وقد حاول البعض الشك في صحة نسبة الكتاب إلى لسنج وعلى رأسهم كروتـه Kröte (١٨٣٩) وكروجر Kruger (١٩١٣) وصاغا نظرية مؤداها أن الفقرات من ١ ـ ٥٣ على الأقل وربما العمل كله من عمل البريشت تار Albrecht Taer ، والحقيقة أن هذا الشك لا أساس له من الصحة كما أثبت ذلك أخيراً شنايدر في مقاله « من هو مؤلف تربية الجنس البشري ؟»[2] ، فهو إذن آخر ما كتبه لسنج والذي يتضمن خلاصة فكره عن الدين والتاريخ والتقدم والإنسانية متوجاً بذلك فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ألمانيا وفرنسا معاً ، جامعاً بين هردر وكوندرسيه . فقد جمع بين غائية التاريخ التي تعبر عن العناية الإلهية وهو ما أعطته ألمانيا لفلسفة التنوير وبين تقدم الإنسانية وهو ما أعطته فرنسا لفلسفة التنوير ، وبالتالي أصبحت « فلسفة الدين » المدخل الطبيعي والأساسي « لفلسفة التاريخ » عند لسنج .

وقد نشأت الفكرة لديه من تأملاته عن العلاقة بين « العقل والوحي » وهي المشكلة الأساسية في الفكر المسيحي من أجل تعقيل الوحي ، ويبدو فيها تأثير هردر عليه في فكرة تتابع شعوب مختارة يستعملها الوحي كحوامل لتقدم البشرية خطوة خطوة ، وهو ما عرضه هردر في « شروح العهد الجديد »[3] وكذلك في فكرة الأثر الفارسي على اليهود من الجزء الثالث لكتاب هردر « أقدم وثيقة للجنس البشري »[4] . كما اعتمد لسنج في محاولته هذه على فرجسون Ferguson وتأثر ببعض أفكاره في كتابه « محاولة في تاريخ المجتمع المدني »[5] ، وقد ظهرت ترجمته إلى الألمانية في ليبزج ١٧٦٨ وأرسلها مندلسون في ديسمبر ١٧٧٠ كما تأثر ببعض أفكاره من كتابه الثاني « مبادىء الفلسفة الخلقية »[6] وكان قد ترجم أيضاً إلى الألمانية في ١٧٧٢ فقد نقد فرجسون فكرة روسو عن الخير الأصلي لطبيعة الانسان غير المتمدن وأن التاريخ قد أخرج الانسان من حالته الطبيعية الأولى التي يغلب عليها طابع التوحش والبربرية إلى حالة أخرى أكثر تقدماً ورقياً ، فالتاريخ لا يمثل تراجعاً بل يمثل تقدماً .

---

(1) Die Erziehung des Menschengeschlechts.
(2) Modern Language Review, XXXVIII, pp. 318-27. H. Schneider. Lessing. Bern 1651, pp. 222-30.
(3) Commentaires du Nouveau Testament, 1775.
(4) Document le plus ancien du genre humain, 1774.
(5) Essai sur l'histoire de la société civile, 1766.
(6) Principes de la Philosophie Morale, 1769.

كما يرجع تصور لسنج لتربية الجنس البشري إلى قراءته المبكرة لآباء الكنيسة خاصة من ينتسب منهم إلى الأفلاطونية المسيحية في الاسكندرية مثل كلمنت وأوريجين . فطبقاً لأوريجين يتمّ الخلاص بعملية طويلة وبطيئة لتربية إلهية وليس دفعة واحدة عن طريق الإيمان بالمخلّص . كما يرى أوريجين أنه في الكتاب المقدس يتكيّف الوحي الالهي مع قدرات الانسان البسيطة ، فتعرض الحقائق مباشرة له في حين أنها تعرض في صورة أسرار يخوض فيها المتعلم . ويبدو أن أوريجين كان يتصور أن الحقائق المباشرة التي يسهل إدراكها لوضوحها من نصيب العامة في حين أن الأسرار التي يصعب فهمها ، ويختلف الناس في تأويلها من نصيب الخاصة ، وقد يكون العكس هو الصحيح ، كما يقول الفلاسفة المسلمون ، فالعامة هي التي تحيل الوحي إلى أسرار غامضة معتمدين على كل ما يندّ عن العقل في حين أن الخاصة تدرك حقائق بسيطة بوضوح معتمدة في ذلك على نور العقل وحده . فإذا وجدنا في العهد القديم عقيدة الإله الانسان أو الإنسان الإله ، وإذا وجدنا أن العهد القديم يوجه التهديدات ؛ ويوزع اللعنات فيظهر الله في صورة إله منتقم جبار فإن ذلك كله ليس حجة ضد الايمان بالوحي الالهي . وأنه موجود في الكتاب كما عبر عن ذلك ماركيون Marcion الهرطيق في القرن الثاني . صحيح أن هذه اللغة لا تطابق طبيعة الله الحقة ولكن يمكن استعمالها نظراً للضعف الانساني ، وكما يبدو الآباء البشر في هذه الصورة من أجل تربية أبنائهم وهم في الحقيقة خلاف ذلك ، فالغرض من العقاب الالهي هو التربية والصلاح لا الانتقام وشفاء الغليل . العقاب جزء من « تربية الجنس البشري » وعامل إيجابي في رقيه وليس قضاء عليه وعاملاً سلبياً من أجل هدمه . فإذا بدأ المؤمن قبول الايمان بناء على الثقة والتصديق فإنه بعد التربية يكتشف الأسس العقلية ، فبدلاً من أن يقبل الايمان عن طريق السلطة يتحقق من صدقه بالحجج العقلية ، فالله يعلّم المؤمن كما يعلّم المربي الطفل تدريجياً . الله هو معلّم الانسانية . إن فلسفة العهد القديم عن الجحيم تعني التطهير ، كما تعني الجنة الحب الالهي الذي ينتظر القديسين والأطهار . وعلى هذا النحو استطاع أوريجين بمنهجه في التأويل تجاوز العقائد إلى مدلولها الانساني العام كما فعل لسنج فيما بعد ، وهو موقف مشابه لموقف ليبنتز في محاولته عن « العقاب الأبدي » في بدايات فلسفة التنوير .

وقد سمى لسنج محاولته في الصلة بين الوحي والتقدم « تربية الجنس البشري » فماذا تعني التربية ؟

لقد عُرف القرن الثامن عشر باهتماماته بالتربية ، فالتربية هي الطريق لاعادة بناء الفرد . ولا تتم التربية للعقل وحده كما حاول القرن السابع عشر بمناهجه العقلية والاستنباطية عند ديكارت والديكارتيين أو التجريبية الاستقرائية عند بيكون والمدرسة الانجلوسكسونية بوجه عام بل تجاوزت التربية إلى الانسان ذاته من أجل إقامة الانسان العاقل أو الفرد المستنير أو المواطن الصالح كما كان الحال في فرنسا . لم يعد العقل هو فقط مناط التربية بل أصبح الانسان كله عقل وإرادة ، الانسان من حيث هو وجود إنساني حي في علاقته مع الله ومع العالم على حد سواء .

وكما توّج كل فيلسوف مذهبه بتطبيقه في السياسة فإن من عناصر هذا التتويج أيضاً تطبيقه في التربية . فالتربية كالأخلاق جزء من السياسة . ولما كان المذهب أساساً نظرية في المعرفة ثم نظرية في الوجود فإنه ينتهي عادة إلى نظرية القيم التي تشمل الأخلاق والسياسة والاجتماع والتاريخ والتربية . وقد اتضح ذلك عند سبينوزا وليبنتز من الديكارتيين عندما طبق سبينوزا المنهج الديكارتي في تاريخ بني إسرائيل وفي دراسة الدولة العبرانية القديمة وصلة الدين بالدولة[1] . وعندما طبق ليبنتز المنهج الرياضي وحساب التفاضل والتكامل على التاريخ المعاصر وانتشار الإرادة الأوروبية خارج حدودها ، واكتشاف أن مصر ، حلقة الاتصال بين الشرق والغرب ، هي التي يتحقق بها حساب التفاضل والتكامل في السياسة ، وأن من يأخذ مصر يسيطر على العالم ، فمصر هي مفتاح الشرق والغرب ، ومن ثم كتب مشروعاً قدمه لملك فرنسا لغزو مصر !

---

(١) أنظر ترجمتنا « رسالة في اللاهوت والسياسة » لسبينوزا ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧١ .

ويتضح ذلك أكثر عند كانط والكانطيين الجدد فقد توج كانط مذهبه تطبيقه في السياسة في « مشروع السلام الدائم » ثم في التربية في « تأملات في التربية » وهو آخر ما كتب قبل وفاته[1] ، كما كتب فشته في تربية الشعب الالماني « نداءات إلى الأمة الألمانية» بل إن علم التربية ذاته بالمعنى الإصلاحي قد نشأ في هذه الفترة على يد بستالوتزي Pestalozzi (١٧٤٦ - ١٨٢٧) الذي يشير إليه فلاسفة التنوير باعتباره مؤسساً لهذا العلم .

في هذا الجو العام كتب روسو « أميل »Emile محدداً معالم التربية الطبيعية كما كتب لسنج « تربية الجنس البشري » من أجل تحقيق التربية لا في العقل وحده كما كان الحال في القرن السابع عشر ولا في الانسان وحده كما أصبح الأمر بعد ذلك في القرن الثامن عشر ولكن في التاريخ ، تاريخ الجنس البشري كله ، فالوعي الانساني وعي تاريخي ، يتحقق ويتطور ويكتمل في التاريخ . التربية عمل التاريخ ، والاكتمال يحدث في التاريخ ، ومن ثم تعتبر فلسفة التنوير بحق أول فلسفة ركزت على التاريخ من حيث هو تقدم واكتمال قبل فلسفات التاريخ المشهورة في القرن التاسع عشر ، وإن هيجل بهذا المعنى هو تلميذ كانط وإن كانط وهردر ولسنج هم واضعو فلسفة التاريخ كجزء من فلسفة التنوير .

كانت التربية إذن من الموضوعات التي شغلت بال المستنيرين في القرن الثامن عشر من أجل القضاء على الجهل والوصول إلى الحقيقة ، ونيل السعادة لأن الانسان بطبيعته لا يطلب إلا التعلم والتقدم نحو الخير . وفي نفس السنة التي كان لسنج يصيغ فيها فلسفته في تربية الجنس البشري كان بازدوفBasedow يعيد فيها بناء التربية الجديدة ، ويشكك في المناهج القديمة . يأخذ الطفل كما ولدته أمه كما يأخذ لسنج الانسانية عارية تماماً من يد الخالق ويقودها تدريجياً وعيها بذاتها ووعيها بالعالم حتى تكتمل الانسانية في المستقبل وتحقق طبيعتها وغايتها وكما يعلم بازدوف ويوجه ويقوّم ويرشد إلى فن الحياة ويؤدي بالانسان إلى السعادة فكذلك يوجه لسنج الانسانية نحو المعرفة والسعادة عن طريق تربية الوحي لها تربية عملية . وقد شخص بازدوف عيوب التربية في ألمانيا في النوعية الرديئة للأساتذة ، وعدم انتظام التلاميذ في التعليم ، وعدم اهتمامهم به ، وينقد المدارس والسياسة الرجعية للكنيسة واهتمامها باللغة اللاتينية والعلوم الدينية دون اللغات الحديثة والعلوم العصرية رياضية وطبيعية واجتماعية . وأقام أسساً جديدة للتربية تقوم على عدم التسرع وانتظار نضج الطفل ، وإعطائه تعليماً يتفق مع مرحلة تطوره ولخص هذه الأسس في ثلاث : أولاً ، من وجهة النظر السياسية والاجتماعية يجب أن تكون التربية وطنية ومستقلة عن الكنيسة . ثانياً ، من وجهة نظر نوعية الثقافة التي يجب إعطاؤها للطفل يجب أن تكون نفعية وعملية . ثالثاً ، من حيث المناهج المتبعة ، يجب أن تعتمد التربية على المحسوس والحدس الذي يساعد على الخلق والتشويق . والهدف النهائي من التربية هو التحرير وإكتشاف قدرات الإنسان الخلاقة[2] .

وتعتبر محاولة لسنج « تربية الجنس البشري » آخر وصية فلسفية لاهوتية له ، والهدف الرئيسي من كل محاولاته السابقة ، فيرى كاسيررCassierer مثلاً « أن تربية الجنس البشري » هو المعبّر الذي لم يستطع « برهان الروح والقوة » إتمامه . ففي هذا الكتاب الأخير رفض لسنج إقامة الدين على أساس من المعجزات ، وأن « حقائق التاريخ العرضية لا يمكن على الاطلاق أن تصبح برهاناً لحقائق العقل الضرورية »[3] ، ومن ثمّ يجب تصور الدين القائم على المعجزات وعلى حوادث التاريخ على أنه يمثل مرحلة أولى من مراحل تقدم الإنسانية ، كانت الانسانية فيه ما زالت في مرحلة الطفولة . فإذا انتقلت إلى مرحلة النضج تجاوزت المعجزات ، ولم تعد في حاجة إليها كبرهان ، فالدين الكامل لا يحتاج إلى براهين خارجية بل يقوم على براهين داخلية من ذاته . وفي محاولة لسنج الأخرى « فرض

(1) Kant: Reflexions sur L'Education: Traduction, Philolenko Vrin, Paris, 1966.

(٢) يقول كانط : إنه لمن أهم الأمور أن يتعلم الاطفال العمل فالانسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب أن يعمل Ibid, p. 37
ويقول فشته : « أن تكون حراً هذا ليس شيئاً : أن تصير حراً هذا هو السماء » نفس المصدر ص ٣٢ .

(3) E. Cassierer: La philosophie des Lumières p. 53 Trad Quillet. A. fayard, Paris. p. 19.

جديد خاص بكتاب الاناجيل باعتبارهم مؤرخين بشر » وهي المحاولة التي نشرت بعد وفاته التي كان الهدف منها عمل مقدمة كبيرة عن الفلسفة الدينية كان يعمل على إقامتها منذ مدة طويلة ، يعرض لسنج فكرة « تربية الجنس البشري » باثباته أن كتّاب الاناجيل ليسوا مترجمين عن الله ومتحدثين باسمه بل هم بشر متفوقون مثل الماسونيين في عصرهم ، ودورهم مثل دور العناية الإلهية في تربية الجنس البشري ، وهو دور تربوي خالص . فقد كتبوا الوحي طبقاً لحالة الشعب اليهودي ودرجة تطوره باخطائه واحكامه المسبقة وصفاته الروحية . ويكتب إلى أخيه كارل في ٢٥ ابريل « لا أعتقد بأني كتبت شيئاً أعمق من هذا وأكثر دلالة على هذا النوع من الموضوعات » .

والحقيقة أن لسنج في بعض مؤلفاته الأولى قد تبنى التصور التراجعي لله أي ان الله يُبحث عنه بالرجوع إلى الوراء وليس بالتقدم إلى الأمام . وقد عبر عن هذا التصور في « تأملات في المورافيين »[1] . وأيضاً في « مصدر دين الوحي »[2] فتصور ديناً طبيعياً أولياً أفسده رجال الدين وقضى عليه القساوسة بتحويلهم إياه إلى دين وضعي شعائري كنسي عقائدي ، وبالتالي تحولت الروح إلى مؤسسة اجتماعية ، ولكنه في « تربية الجنس البشري » يعارض هذا التصور بآخر وهو تصور الالوهية تصوراً تقدمياً يظهر الله فيه كحركة إلى الأمام ، وليس كرجوع إلى الوراء فالله أقرب إلى خطوة إلى الامام منه إلى خطوة إلى الخلف. كما يبدو لسنج في إحدى محاولاته الأولى عن « القانطين »[3] قد ظن أن تاريخ العالم وتاريخ المسيحية هو تاريخ الانحطاط ، وأن صفاء العصور الأولى قد انقضى تدريجياً وكأن لسان حاله يقول « خير القرون قرني . . . » ولكنه في « تربية الجنس البشري » يثبت العكس وهو أن تاريخ الجنس البشري وتاريخ الوحي في تقدم مستمر . وفي « مسيحية العقل »[4] يبين لسنج الإنسان باحثاً عن الحقيقة ، ومتقدماً نحو الكمال معتمداً على نفسه في البحث عن الخير وفي تحقيق التقدم . صحيح أن هذا التقدم بطيء ، وقد يصاب بالنكوص مرة ومرات مما يدفع الإنسان إلى اليأس كما هو الحال لدى الطوباويين والحالمين الذين يريدون الوصول إلى الكمال مباشرة دون أن يصبروا حتى الوصول إلى المرحلة النهائية . لا يمكن تغيير الطبيعة البشرية ، ولكن بالوقت والمثابرة يمكن تذليل كل العقبات أمام التقدم وتحقيق الغاية الكبرى . ويعود لسنج باستمرار « في تربية الجنس البشري » إلى فكرة التقدم البطيء ، فطرق العناية الالهية غامضة ، وترشد الانسانية إلى طرق تبدو وعرة ومضللة ولكن هذا التأخر يتضمن تقدماً اسرع فيما بعد . لا يحدث التغير فجأة بالانقلابات والثورات كما هو الحال عند كوندرسيه ، ولكن كما يتقدم الطفل ويتعثر في أول خطاه كذلك تتقدم الإنسانية وتتعثر خطاها ، وترزح تحت عبء شعورها المصمت ، وكأن الانسانية قد فقدت غايتها التي تصبو إليها . ولكن التقدم حادث ويستمر منذ عدة قرون دون أن يراه أحد أو يدرك إيقاعه كما يستمر أيضاً في المستقبل حيث أن الزمان كله ما زال أمامه وقد عبر عنه هردر بأن هناك إكتمالاً تدريجياً للجنس البشري يحدث بجهد دائم ومتصل . فعلى البشر أن يتبعوا الطريق الذي رسمته الطبيعة بتركهم أنفسهم لميولهم ، وأن يتبعوا تطورهم الطبيعي حتى يصل تدريجياً إلى الكمال . ويظهر هذا المسار التدريجي للانسانية في تربية كل فرد ونموه . وكما يؤثر المربي على تلميذه بتقدمه أو تأخره أو توجيهه نحو طرق أخرى كذلك يخضع تاريخ الإنسانية إلى مؤثرات خارجية وهي العناية الإلهية التي قامت بدور هذا المربي .

يعود لسنج إذن في « تربية الجنس البشري » قبل أن يموت ،إلى الموضوع الرئيسي في حياته الذي أرّقه منذ ثلاثين عاماً والذي كتب فيه عديداً من الكتابات الفلسفية : ما مقدار الثقة التي يمكن إعطاؤها للكتاب المقدس ؟ ما هو الحقيقي في الكتاب الذي أصبح منذ لوثر قلب العقيدة وروحها ؟ كيف يمكن تصور أن هذه الكتب التي تستمد منها المسيحية جوهرها ، وتكون دعامة ثقتها ، تحتوي على تعاليم مخالفة لشعور الإنسان الحديث ؟ لدى الإنسان تصور عن الحق والخير ، ويسعى إليهما بطبيعته ويحاول أن يصبح أفضل مما هو عليه ، وأن يصل إلى أعلى مستوى

(1) Thoughts on the Moravians.
(2) On the Origin of Revealed Religion.
(3) Piètistes.
(4) Christianity of Reason.

من الأخلاقية ويبحث عن كمال متجدد ، وفي هذا البحث تكمن قيمة الإنسان ، ويكون سبب وجوده . والدين المسيحي أسمى الأديان وأكثرها تركيزاً على القيم الخلقية بدفع الإنسانية في هذا الاتجاه ، وممارسة المسيحية تختلط بالبحث عن الحقيقة الخلقية ، ومع ذلك فالكتب التي هي أساس المسيحية التاريخية ومصدر دعوتها الخلقية تصدمنا بقسوتها وفظاظة تعاليمها الخلقية ، وبتأكيداتها المتناقضة مع نتائج العلوم الطبيعية وبميتافيزيقاها التي لا توصف بأنها مسيحية لأنها تجهل عقيدة خلود الروح ؟ كيف يمكن التوفيق إذن بين مضمون هذا الوحي ومقتضيات الشعور الخلقي ؟ هل نجد في التاريخ تصديقاً لحقائق العقل ؟

ومن الممكن حلّ هذا الإشكال عن طريق التضحية بأحد أمرين : إما أن نحرّم على العقل الفحص في حقائق الوحي ، وهو ما يقوم به أعداء لسنج من الأرثوذكس وأما أن نلفظ الوحي كله ببساطة ونتمسك بمبادىء الأخلاق وبالدين الطبيعي كما يفعل فولتير . ولكن لسنج يحترم التاريخ ولا يريد التخلي عن شيء ، ويريد أن يجعل الوحي يتفق مع العقل، ويريد تبرير ذلك بحجج عقلية تبريراً بعدياً وجدها في التطور وفي تقدم الجنس البشري نحو الكمال . فالتطور لديه حل للصراع بين الأرثوذكسية وبين التنوير ، فهو يعترف بما تؤمن به الأرثوذكسية ولكن كإحدى مراحل التطور الأولى ، ويعترف بما يؤمن به التنوير كإحدى مراحل التطور التالية ، فكلاهما على حق على درجات متفاوتة من التطور ولذلك تعتبر الفقرات الأولى من ١ ـ ٥٣ « تربية الجنس البشري » موجهة ضد الفقرة الرابعة لريماروس « في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحي بدين » بالرغم من أن أسلحته للرفض هي أسلحة الأرثوذكسية أي التسليم بالافتراضات الظنية كمراحل في طريق التقدم . أما الجزء الثاني من الفقرات ٥٤ ـ ١٠٠ فإنه موجه إلى الأرثوذكسية لبيان أن الأخلاق الطبيعية والدين العقلي الشامل أقرب إلى المسيحية وأبعد عن الأرثوذكسية .

ويتوجه لسنج بتصوره عن التقدم إلى المدافعين عن الأرثوذكسية على أمل أنها قد تلقي ضوءاً جديداً على الكتاب ، وبالتالي لن تصدمنا أوجه النقص الخلقية ، ولن تصبح حجة ضد صحة الكتاب المقدس . وأهم مثل يضربه لسنج على ذلك هو غياب عقيدة خلود النفس من العهد القديم . فإذا كانت عقيدة خلود النفس هي إحدى حقائق اللاهوت الطبيعي وغير موجودة في الكتاب المقدس فإن ذلك لا ينقص الوحي شيئاً ولا يقلل من شأنه فإن تصور لسنج للوحي على أنه عملية تربية للجنس البشري أكثر من تصوره له على أنه وحي أُعطي مرة واحدة في الزمان كحقيقة أبدية يستبعد الحاجة إلى تدقيقات الأسقف فاربرتون الذي حاول جاهداً ، حتى ولو ناقض نفسه ، إثبات أن غياب هذه العقيدة من العهد القديم هي البرهان الحاسم على مصدره الإلهي . بل إن فاربرتون يرى أن غياب هذه العقيدة يقضي على الأخلاق وعلى السياسة ، فلا توجد قيم ولا توجد دولة . وهذا ما حدث بالنسبة لليهود . لذلك اعطى الله بديلاً عن هذه العقيدة . عقيدة الإيمان بحياة أخرى . وقرر بعنايته الخاصة وفضله الإلهي أن كل يهودي يجب أن يكافأ في حياته طبقاً لطاعته للشريعة ، فاليهودية على هذا النحو ليست ديناً خلقياً يعتمد على ممارسة الفضائل لذاتها بل مجرد خضوع للأوامر الإلهية التي تثبت قدرة الله على الإتيان بالمعجزات ، ومن ثمّ تمثل مرحلة أولى من تطور البشرية حيث كانت البشرية كالطفل لا استقلال لإرادته أو لعقله .

هذه الطريقة لا تحل بعض مشاكل العهد القديم فحسب ولكنها تضع المعجزات في ضوء جديد وهي تعتبر غطاء للكنيسة الطفل . كان الإيمان بالمعجزات خطوة في تطور طويل للشعور الإنساني الديني . وإن إنكار الأناجيل والنفور منها لأنها تحتوي على قصص مليئة بالمعجزات هو اعتناق لوجهة نظر تاريخية . وليس من حقنا مطالبة القرن الأول أن يؤمن بوجهة نظرنا في القرن الثامن عشر . وهذا هو السبب في عداء لسنج اللاهوت الحر لدى زملر Semler ومدرسته ، وفي اشمئزازه من هؤلاء الذين يريدون المحافظة على الأناجيل بعد استبعاد المعجزات مثل زملر وريماروس . لقد أدت المعجزة دوراً مرحلياً في تطور الشعور الإنساني واسترعت انتباهه ، وكشفت للذهن بعض جوانب التوحيد .ولكن بعد ان اكتمل الشعور الإنساني واستقل العقل والإرادة لا يصبح للمعجزة

أي دور . وهنا تبدو فكرة التقدم خير وسيلة لحل المسائل الدينية بين الإثبات والنفي ، فالإثبات والنفي كلاهما نظرة جامدة لحقائق الدين في حين أن التقدم يقوم على نظرة حركية له . فالمرحلة التي تمر بها الإنسانية هي التي تحكم على الشيء بوجوده أو بعدمه بناء على وظيفته . فإذا كان له وظيفة وجد ، وإذا انتهت وظيفته أصبح عدماً .

وقد كان الطبيعي والخارق للطبيعة متعارضين في الأرثوذكسية كما يمثلها جوتز مثل تعارض الدعوى ونقيضها ، لذلك أصبح الخارق للطبيعة محصوراً بين مثبتين من الأرثوذكسية ومنكرين من فلاسفة التنوير الجذريين والعقلانيين والمؤلهة والطبائعيين . ولكن حاول فلاسفة التنوير النسبيين مثل لسنج إثبات الخارق للطبيعة على نحو طبيعي . ففي « تربية الجنس البشري » يستعمل لسنج لغة أخرى لتجاوز هذا التعارض وبيان أن الخارق للطبيعة المتمثل في الارادة الالهية وتدخلها في سير قوانين الطبيعة هو المسار الطبيعي لهذه الطبيعة وتطورها الداخلي ، وارتقائها الذاتي . عندئذ يصبح الخارق للطبيعة من داخل الطبيعة وليس من خارجها ، ويبدو في مسارها وتقدمها وليس في انكار قوانينها ، ومن ثم يتحد الخارق للطبيعة مع الطبيعة ، ويصبح كلاهما شيئاً واحداً .

تتم تربية الجنس البشري إذن دون تدخل خارجي من الله ودون عناية إلهية ضد تصور الأرثوذكسية . يريد لسنج تجاوز كل مفارقة أو تعالي وإعادة تفسير ذلك على أنه مباطنة ومعايشة ، فالوحي يربي الإنسانية من داخلها ، والتربية هي وصف لعملية التقدم التي تحدد مسار الجنس البشري . والوحي لا يعطي الانسانية شيئاً لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها . فالمنهج باطني ، والموضوع داخلي ، والغاية تنبثق من أعماق الشعور الانساني ، وتتحقق في صورة تقدم نحو الأمام .

وقد ذكر لسنج من قبل في رده على سؤال ريماروس « ما الوحي الذي لا يوحي شيئاً ؟ » إنه يمكن الاحتفاظ بالاسم طالما أن الشيء نفسه قد انقضى ، وما يقرره لسنج في الفقرة الرابعة في « تربية الجنس البشري » من أن الوحي بالرغم من أنه غير ضروري طالما أن العقل سيصل في النهاية إلى ما سيعطيه الوحي يجعل من الوحي عاملاً مساعداً للعقل حتى يمكن للعقل أن يسرع الخطى نحو اكتشاف حقائقه . وإذا أخذنا في الاعتبار فكرة التقدم في التاريخ وأن نضج العقل هو نتيجة لتقدم الإنسانية يكون لسنج قريباً من روسو في قول القسيس السفوياردي «يقول العقل لي أن العقائد يجب أن تكون واضحة وبسيطة ومباشرة ، فإذا كان هناك شيء ناقص في الدين الطبيعي فإنه يتعلق بالغموض الذي يكتنف الحقائق الكبيرة التي يدعو لها . يجب أن يعلمنا الوحي هذه الحقيقة بطريقة يفهمها العقل ، ويجب أن يقربها الوحي إليه ويفهمها له حتى يقربها »[1] .

هل يعني ذلك أن لسنج لم يتخلص كلية من التصور التراجعي للألوهية ؟ قد يبدو ذلك بالنسبة للدين الوضعي لأن هذا التطور هو الحل الجذري له . ففي نفس الفقرة الرابعة يعلن لسنج أن الوحي لا يعطي العقل شيئاً لا يستطيع العقل أن يحصل عليه من نفسه فكل من يعتمد في معرفته على الوحي يكون متأخراً ، وكل من يعتمد في معرفته على العقل يكون متقدماً ، لا يمثل فضل الوحي على العقل إلا في الجهد الأقل والوقت الأقصر ، في حين أن العقل يفضل الوحي كما يصوره الدين الوضعي في الوضوح واليقين الداخلي . ولكن لسنج في الفقرة ٧٧ يرى أنه بالرغم من أن المسيحية من الناحية التاريخية مشكوك فيها إلا أن الانسانية استطاعت أن تدرك الله والانسان بطريقة لا يمكنها أن تعتمد فيها على العقل وحده دون مساعدة خارجية ، في حين أنه في الفقرة الرابعة يؤكد على أن الوحي لا يعطي الجنس البشري شيئاً لا يمكن للعقل أن يصل إليه بمفرده ، فالوحي زائد وإضافي ، وتأتي تعاليمه دون أن تخرق قوانين العقل ، ولذلك لا يناقض التنزيه ، واختلافه عن العقل من حيث الكم لا الكيف ، وهو اسم آخر لتطور الروح الانسانية نحو التقدم والنضج . والواقع أن هذا ليس تناقضاً بين الفقرتين ، فالوحي يدفع العقل ، والعقل ينير الوحي . فهما متكاملان وليسا متعارضين . يدفع الوحي العقل فيقصر له الشوط ويختصر له الجهد .

---

(1) Chadwick, p. 40.

ويقلل له الوقت ثم يأتي العقل فيضبط الوحي ويفسره ويحميه من سيطرة الأهواء والانفعالات والمصالح عليه . ويمنعه من الوقوع في الالهامات والإشراقيات والخرافات والخزعبلات .

كما قد يبدو التطور التراجعي للدين في الفقرة ٩٥ عندما يدين افتراضاته الخاصة بتناسخ الأرواح الموجودة في كل الديانات القديمة في حين أن الدين المستنير ينكرها، ويقوم على المسؤولية الأخلاقية والعمل الفردي ، ومن ثم يمثل الدين العقلي ليس فقط تقدماً بالنسبة للدين الوضعي بل أيضاً إدانة له[1] . وتفترض هذه الديانات تناسخ الأرواح لأنها ترى أن اليقين المطلق لا يمكن الحصول عليه في الحياة الدنيا كما أقر بذلك الأسكندرانيون وعلى رأسهم أوريجين .

والحقيقة أن التطور التراجعي للدين الذي قد يبدو أحياناً عند لسنج ليس هو الأساس لأن الدين الوضعي طارىء على الدين الطبيعي ، فالسقوط أو الانهيار في الشكل والوضع وليس في الجوهر والأساس . لا ينقد لسنج الديانات الوضعية أو يهدمها ويقوضها كما يفعل أنصار التنوير الجذري بل يجعلها تمثل مرحلة معينة في تاريخ البشرية . الديانات الوضعية ليست إفساداً تأخرياً بل تمثل فترات معينة في تطور البشرية وإحدى المراحل الأولى في تقدمها من الطفولة إلى النضج .

وتطور التاريخ ، وتقدم الجنس البشري ليس غريباً على دارسي العهد القديم وتاريخ بني إسرائيل فإن توالي الأنبياء ، وظهورهم فترة بعد أخرى يجعل تسلسلهم وفقاً لخطة تكتمل فيها النبوة ، وتحقق غايتها عند موسى عند البعض ، وعند عيسى عند البعض الآخر ، وعند محمد عند فريق ثالث . فتتابع الأنبياء وظهورهم على مراحل يوحي بوجود خطة في التاريخ ، واكتمال النبوة ونهايتها يوحي أيضاً باكتمال التطور وتحقيق الغاية .

والتاريخ هو الطبيعة ، وتطور التاريخ تطور طبيعي وليس مفروضاً من خارج الطبيعة ، ومن ثم كانت الغاية كامنة في التاريخ وفي الطبيعة وقد يكون هذا هو معنى الحلول التنزيهي الذي قضى في نفس الوقت على التنزيه بمعنى الخارجية والسطحية والعجز كما قضى على الحلول التشبيهي الذي وقع في التشخيص والتجسيم ، وهذا من أهم منجزات فلسفة التنوير ، وهو إقامة مذهب التأليه الطبيعي Deisme . فالله والطبيعة صنوان والدليل على وجود الله هو الدليل الطبيعي ، وأن الله ليس خارج العالم بل هو القوة الكامنة في الطبيعة ، وهو ما أصبح فيما بعد حركة التاريخ ومساره عند هيجل . ويبدو أن لسنج هنا قد أصبح سبينوزياً ، ويؤيد ذلك محاوراته مع سبينوزا ، ولكن الله كقوة روحية داخل العالم تهدف إلى غاية أخلاقية أكثر مما تهدف إلى غاية ميتافيزيقية يأخذ مصير الإنسان بيده ، ويعمل على تقدمه ورقيه ، وينحو به نحو كماله الخلقي وقد كان عقل لسنج في حقيقة الأمر في حوار مستمر مع سبينوزا ، فقد أعطى بيل Bayle في قاموسه صورة معادية لسبينوزا ، وقد قرأه لسنج أثناء إقامته في براغ وتناقش مع صديقه مندلسون عن صلته بليبنتز . وتدل فقرة لسنج حول « وجود الأشياء خارج الله » على أنه يثير مسائل حول تنزيه الله بعبارات تشير إلى سبينوزا بالرغم من أن لغته قد لا توحي بأنه ينتمي إلى مذهبه . وقد نشر جاكوبي Jacobi ١٧٨٥ خطاباته إلى مندلسون في موضوع مذهب سبينوزا . ويقول أنه في يوليو ١٧٨٠ قبل موت لسنج بمدة قصيرة (١٥ فبراير ١٧٨١) زاره في فولفنبتل وناقشه في موضوع فلسفة سبينوزا . وأثناء إلقائه شعر جوته عن بروميثيوس قال لسنج إن فلسفة سبينوزا لا تصدمه فقد قبل كل شيء سلفاً من سبينوزا ، « إن أفكار الأرثوذكسية عن الألوهية لم تعد ممكنة بالنسبة لي ، فأنا لا أستحسنها كلها ، ولا أعلم شيئاً آخر ولا يوجد شيء آخر إلا في فلسفة

---

(١) هل كان حديث لسنج عن تناسخ الأرواح مجرد افتراض وهمي أم عقيدة يؤمن بها ؟ يقول لسنج في فقرة مطبوعة بعد وفاته « قد يكون للانسان أكثر من حواس خمس » ١٧٨٠/ ٨١ بعد قراءته لبونيه Bonnet ويقول أيضاً في يوليو ١٧٨٠ « مذهبي الفلسفي أقدم المذاهب الفلسفية لأنه ليس أكثر من مذهب وجود الأرواح المسبق وتناسخ الأرواح الذي لم يؤمن به فقط فيثاغورس وأفلاطون بل المصريون والكلدانيون والفرس من قبلهم ، وباختصار كل حكماء الشرق . وهذا دليل في صفه فإن أول فكرة قديمة في المسائل التأملية هي أكثرها احتمالاً لأن الذهن الإنساني سرعان ما يعجز ويتأخر Chadwick, p. 38 .

سبينوزا » . وقد أدهشه لسنج بقوله أنه لا يخشى من حتمية سبينوزا الخلقية ، « إني لا أرغب في حرية الإرادة » . وقد خشي فلاسفة التنوير من رأي جاكوبي في علاقة لسنج بسبينوزا ، ونشر مندلسون كتيباً دفاعاً عن نفسه وإسمه . يمكن إذن قراءة « تربية الجنس البشري » قراءة سبينوزية ، وترك فكرة تعالي الله والاستعانة بحلول الألوهية . وقد أيد جوريسالم رأي جاكوبي في إنكار لسنج لحرية الإرادة في ختام مقالاته الفلسفية التي نشرها في ١٧٧٦ احتجاجاً على آلام فرتر لجوته[1] .

فلسفة سبينوزا إذن هي الأساس النظري لفلسفات التاريخ لأنها هي التي تكشف المحور الأفقي في حياة الإنسان لا المحور الرأسي الذي يعلّمه الفكر الديني التقليدي . لم يكن باستطاعة فلسفات القرن السابع عشر أن تكتشف التاريخ القائم على فكرة التقدم ، وهي الفكرة الأساسية في القرن الثامن عشر والتي أصبحت مع العقل والحرية والفردية شعار فلسفة التنوير وذلك لأن معركتها لم تكن في اكتشاف البعد التاريخي للإنسان بل كانت معركتها في تأسيس المنهجية في الفكر من أجل نقد الموروث خاصة الموروث الديني فيما يتعلق بالإلهيات والدفاع عن التنزيه . لذلك ظهر الإنسان في القرن السابع عشر في علاقة مع الله الواحد الذي ليس كمثله شيء ، الحر العاقل ، وكفى بذلك نصراً . كانت المعركة تدور على محور رأسي لا أفقي من أجل تأكيد الصلة المباشرة بين الإنسان من حيث هو عقل مفكر وإرادة حرة وبين الله من حيث هو واحد شامل منزّه ليس كمثله شيء ، ولم تكن معركة الإنسان الأفقية أي وجوده في التاريخ قد بدأت بعد . فإذا ما تمّ التوحيد بين الله والطبيعة توحيداً رأسياً بحيث تصبح صفات الله المطلقة قوانين الطبيعة الثابتة كما هو الحال عند سبينوزا ثم إدخال فكرة التقدم انقلب المحور الرأسي إلى المحور الأفقي ، وتحولت الطبيعة إلى تاريخ ، وتحول عالم الثبات إلى عالم الحركة ، وأصبحت العناية الإلهية قانون تطور التاريخ وتقدمه كما هو الحال عند هردر، وأصبح العلم الإلهي وهو الوحي ، تربية للجنس البشري كما هو الحال عند لسنج .

وتتم تربية الجنس البشري عند لسنج على مراحل ثلاث تحدد فلسفته في التاريخ :

١ ـ المرحلة الأولى ، وهي مرحلة العهد القديم والدين اليهودي . فقد اختار الله اكثر الشعوب فظاظة وأقربها تمثيلاً للإنسانية البدائية ، وأبعدها عن الدين الحق وعن الشعائر الحقيقية وأرسل له الأنبياء كي ينقلوه من حالة التوحش إلى حالة أكثر رقياً وتهذيباً . اختار من بين الشعوب أكثرها حاجة إلى دروس التربية وكشف له الحقائق على مستوى وعيه ودرجة رقيه وبصيرته . وتمثل هذه المرحلة الانتقال من تعدد الآلهة إلى التوحيد ، ومن الشعور المادي إلى الشعور الأقل انصياعاً للمادة . ويمثل تطور الوحي الذي يسير في خط مواز لتطور الإنسانية رقي العقل نحو تصور صارم لله الواحد . كان هذا التصور قبل موسى فظاً غليظاً ، ولكن بقدوم موسى أحرز هذا التصور تقدماً حاسماً نحو الوحدانية بالرغم من أنه قد أعطى أقل مما أراد البعض له أن يعطي وذلك بسبب أن الوحي الذي أعلنه ، مثل كل وحي ، كان متأقلماً مع حالة الشعب اليهودي ، فلم ينقله إلى خطوة حاسمة وهي تصور الجزاءات الأخروية . لم يبشرّ موسى إلا بدين وضعي وأرضي خالٍ من أي تصور للأخرويات . ولكن بعد نفي اليهود وسبيهم في بابل واتصال هذا الشعب الغليظ بالشعوب الأكثر رقياً خاصة الأشوريون استطاع اليهود الانتقال إلى الخطوة الثانية ، خطوة التوحيد والجزاءات الأخروية . وقد استطاع الأشوريون الوصول إلى هذا الدين بالنور الطبيعي للعقل الإنساني الذي كان متقدماً على الوحي . وقد كان هذا هو الهدف التربوي للوحي ، أن يحصل اليهود على تأكيد لشعائرهم وعلى تصديق لدينهم حتى يقوم دين الوحي على دين العقل .

٢ ـ المرحلة الثانية ، وهي مرحلة العهد الجديد والدين المسيحي عندما يظهر المسيح في لحظة محدودة يبدو العقل فيها أكثر تطلباً ، ولا يكتفي بدين العهد القديم ، وحيث تتأكد فيها عقيدة خلود الروح على نحو واضح ،

---

(1) Chadwick, p. 44-49.

وقد تحقق ذلك بالفعل في حياة المسيح وآلامه ، فهو أول من عاش طبقاً للمبادىء الراسخة المتضمنة في الـدين اليهودي ، وهو النموذج الذي استطاع بواسطته أن ينتقل الشعب المختار من خلال الحواريين وكل الشعوب إلى المرحلة الثانية الحاسمة في تطور الجنس البشري .

ترك المسيح عقيدة الجزاءات الدنيوية واستبدل بها عقيدة الجزاءات الأخروية ومع المسيح تقدم الوحي على نحو أسرع من العقل ، وكشف عن عقائد جديدة سيقوم العقل بتوجيهها تدريجياً . فكل الحقائق المسيحية الكبرى التي أثارت ثائرة الحكماء أولاً وجدوا البراهين عليها فيما بعد بالعقل مثل عقائد التثليث والخطيئة الأولى والتبرير بالآلام ، فهي أسرار أثارها العقل فيما بعد ، فلا توجد عقيدة لا يمكن للعقل أن يلقي الضوء عليها وكأن مهمة العقل هي فهم العقيدة والبرهنة عليها . ومن ثم فلا يرفض لسنج العقائد كما يفعل فلاسفة التنوير الجذريين من أمثال ريماروس وفولتير والمؤلهة الانجليز من أمثال ماتيوتندال وجون تولانـد بل يعيد تفسـير العقائـد بحيث تتفـق مع العقل . ويبرر لسنج دفاعه بنظرية في السر . فمن غير المعقول أن تقدم العناية الإلهية ، وهي أيضاً مصدر العقل ، ألغازاً لا يمكن حلها أو يستحيل . فالأسرار ليست سرية إلا إذا تركناها للغموض والتعتيمObscurantism بدلاً من شرحها وإيضاحها ، فهي حقائق عقل مغلف تقدمها العناية في صورة رمزية من أجل تقوية العقل وتنشيطه وجعله أكثر إثارة للخيال ، ولكنها لا تعارض العقل الحديث المستنير لأنها تتحول بطبيعتها إلى حقائق عقلية ، ولا يجب على المسيحي فقط فهم هذه الأسرار ولكن يجب عليه أيضاً البحث نفسه ، فالبحث هو جوهر العقيدة المسيحية التي تبقى بدونه ناقصة ومجرد شذرات لا رابط بينها . يجب أن يُعنى المسيحي بالمضمون العقلي للدين الذي تكشف عنه الأسرار دون التوقف عند هذه الأسرار أو الذهاب إلى ما ورائها أو تحتها . لا يجب إذن الإيمان بالأسرار كما هو الحال في الأرثوذكسية إيماناً دجماطيقياً بل يجب البحث المستمر عن الحقائق التي ترمز هذه الأسرار إليها . فالحقائق المطلقة ليست موحاة ولكن عقلنا قادر على إدراكها . وقد أكد كلمنت السكندريClément d'Aléxandrie أن الغنوصي الكامل هو الذي يبحث عن معرفة الله ويقول لسنج « لست عالماً ، ولم يكن في نيتي أن أصبح عالماً ، ولا يمكنني أن أصبح عالماً حتى في الحلم . إن كل ما قمت به هو محاولة صغيرة من أجل أن أستطيع استعمال كتاب علم في حالة الضرورة » . ويقول أيضاً في ملحق له في ١٧٧٨ « إن قيمة الإنسان ليست في الحقيقة التي لديه أو التي يظن أنها لديه بل في معاناة البحث عن الحقيقة ، فليس بامتلاك الحقيقة تقوى قواه بل بالبحث عنها ، وهذا معنى الكمال المتطور . إن الحصول على الحقيقة يجعل الإنسان كسولاً ، فخوراً ، متعصباً ، فلو أمسك الله بالحقيقة كلها في يمينه وبالبحث الأبدي عن الحقيقة في يساره حتى يمكنني أن أظل إلى الأبد ضالاً طريقي وأن اختار بحرية ، فإني اختار يده اليسرى وأقول : أبي أعطني هذا ، فالحقيقة المطلقة لك وحدك » .

٣ ـ المرحلة الثالثة ، « وهي مرحلة » الإنجيل الأبدي ودين العقل الذي صاغته فلسفة التنوير . فقد أفسحت المسيحية على هذا النحو المجال للدين الحق ، دين المستقبل ، دين الإنجيل الأبدي الذي يبدو في العصر الثالث من تطور الجنس البشري . وهنا يتحد الوحي بالعقل، ويعشق الإنسان الخير بكل قواه ، بعـد أن يكشفـه له نور العقل ، ويمحي التعارض بين الإرادة والتصور أي بين الخيال والعقل ، فيبحث الإنسان عن الخير من أجل الخير بعد أن امتد الخلود أمامه ، خلود غير متصور أو غير متخيل بل خلود حقيقي ، فلكل إنسان الحق في توقع خلود في حياة أخرى. ويؤدي تفسير لسنج للكتاب المقدس إلى تصـور إنجيل جديد حيث تكون المسيحية فيه في المكان الثاني ، وهو دين الانسانية في طورها النهائي .

فبالامكان إذن تغيير الإنسان الحالي وتصور إنسانية المستقبل وقد تخلّصت من مآسي الحاضر ، واعية بذاتها تماماً وبإمكانياتها ، تعلم مصادر غنى العالم ، وتأخذ منه لسعادتها كل الخبرات الممكنة . لذلك رفض لسنج نظم الرهبنة لأنها نظم تأملية تخرج عن نطاق الواقعة الإنسانية ،ويفصل الهرطقة التي تبرز من خضم الموقف الإنساني ، وترفعه إلى أقصى حد . ومع ذلك فهو مناقض للمادية ولا يتصور التقدم إلا بالروح وبالارادة الانسانية المستنيرة ،

ويرى في الوعي الفردي ، خاصة في وعي الصفوة ، محرك التاريخ . يعتمد لسنج إذن على ليبنتز في تصوره للفرد ، ويضيف عليه الجماعة بنت القرن الثامن عشر والثورة الاجتماعية . تتجه الإنسانية نحو الكمال ، وكل نقص عارض لا يبغي إلا الكمال ، وجهد الإنسان ليس عبثاً ضائعاً لا طائل وراءه بل يهدف إلى تحقيق الكمال أي الخلاص النهائي دون فقد الأمل في إمكانية هذا التحقق ، فالحياة رحلة طويلة ومسار نحو الحقيقة كما هو الحال في بعض الأساطير القديمة وكما عبرت عنه الفلسفات الرومانسية ، ولكنها ليست حقيقة ثابتة ساكنة بل متحركة حيوية تنكشف في التقدم نحو غاية وهي الكمال النهائي(١) .

هل نحن بعيدون عن هذه المرحلة النهائية في تطور الجنس البشري وتحقيق الكمال النهائي ؟ والرد بالايجاب والسلب معاً . فالعصر الحاضر هو فجر العصر الجديد والدور الذي سيغمر هذا العصر يتسرب من خلال أستار الخطأ وأغلاله . نحن على علم بأين نسير . ولكن بعض الطوباويين الحالمين يتسرعون ويعلنون لغة النور النهائي وان العصر النهائي قد أتى بالفعل مع أننا ما زلنا في بدايته . إن تقدم الوحي لا يكون إلا بطيئاً ، ولا تتغير الطبيعة الانسانية إلا خطوة خطوة ، ولا يمكن رؤية التقدم ، ولكن يمكن المساهمة في صنعه وترقبه . وتنتهي « تربية الجنس البشري » بالابتهال إلى التقدم البطيء للغاية ولكن المستمر واليقني للانسانية نحو كمالها . فالحكيم دؤوب يعلم غايته ، ولا يتسرع في الحصول عليها في غمضة عين لأنه يعلم أن التقدم لا يتم في جيل واحد بل يحتاج إلى أجيال عدة ويشير لسنج صراحة إلى أنصار«الإنجيل الأبدي»ويطلق عليهم إسم الحالمين في القرن الثالث عشر ويقصد لسنج يواقيم الفيوري Joachim of Fiore والفرنسيسكان الروحانيين الذين تصوروا أيضاً لأول مرة في الفكر المسيحي عقيدة التثليث على أنها فلسفة للتاريخ ذات ثلاث مراحل : مرحلة الأب ، وهي المرحلة التي يتم فيها الايمان بالسلطة الالهية بدافع الرهبة والخوف ، وهي المرحلة الأولى عند لسنج ، مرحلة اليهودية التي تمثل الانسانية في دور الطفولة ، ثم تأتي مرحلة الابن حيث يتم فيها الإيمان عن طريق المؤسسة أي الكنيسة وهي المرحلة الثانية عند لسنج ، مرحلة المسيحية التي تمثل الانسانية في دور الصبا . ثم تأتي في النهاية مرحلة الروح القدس حيث يتم فيها الإيمان بالروح دون ما حاجة إلى إرادة خارجية أو كنيسة أو عقيدة أو شعائر أو طقوس ، وهي مرحلة الإنجيل الأبدي التي هي المرحلة الثالثة وهي عند لسنج مرحلة الانجيل الأبدي التي تمثل الإنسانية في دور الرجولة حيث تكتمل الإنسانية وتصل إلى غايتها القصوى وهو ما حدث بالفعل في فلسفة التنوير . ويرجع ليبنتز في شرحه للانجيل الابدي في التيوديسية Théodicée إلى ما قبل يواقيم الفيوري والقرن الثالث عشر إلى أوريجين والقرن الثاني . وبصرف النظر عن البداية التاريخية لهذا العصر فإنه يرجع إلى بناء فلسفي واحد وهو الافلاطونية المسيحية(٢) .

وهكذا يبني لسنج فلسفته في التاريخ مثل فلاسفة التنوير على فكرة التقدم ولكنه يتصور التقدم تصوراً جدلياً من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع ، فالقانون اليهودي هو الموضوع ، والحب المسيحي هو نقيض الموضوع ، ودين العقل والطبيعة هو مركب الموضوع ، وهو أيضاً دين الروح أو الدين المطلق أو الدين الكامل . تتقدم الإنسانية إذن على نحو جدلي بتقدم الوعي الفردي العام حتى يصل إلى استقلاله وكماله . تتقدم الإنسانية من الدياجير الأولى حيث يختلط كل شيء وحيث لا تدري الإنسانية أو لا يدري الإنسان أين هو ذاهب ، لذلك عبد الأوثان على اختلاف انواعها كما عبد ديانات القوة والرهبة والسيطرة . ولكن شيئاً فشيئاً يدخل النور عديداً من الأذهان المستنيرة ويكثر عددها يوماً بعد يوم حتى يصبحوا هم الإنسانية جمعاء . وإنْ سار هذا التطور في خط غير مستقيم ، وإنْ عرجت الإنسانية وهي في سبيل التقدم وإنْ كان هناك انحراف أو سقوط فإن ذلك من شيمة الجدل . فمسار التاريخ ليس تقدماً باستمرار ولكن لحظات التوقف أو النكوص في النهاية تمثل عاملاً مكوناً للتقدم النهائي ، فكل نقص أو سقوط فيه تقدم للبشرية . لا يعني الدين الطبيعي إذن في فلسفة التنوير وعند لسنج وفي مذهب التأليه

(1) L'Education, pp. 16-19.

(٢) انظر مقالنا Joachim of Fiore and Islam في قضايا معاصرة : الجزء الثالث ، في الدين .

العود إلى حالة الطبيعة الأولى التي تحدث عنها روسو ، فهذه الحالة هي إحدى المراحل الخاصة للدين الطبيعي ولكنه يعني دين الفطرة ، الدين الذي يقوم على الاعتراف بكل شيء في الطبيعة ، طبيعة الإنسان دون ما زيادة أو نقصان ، والإنسان هنا هو الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن وجوده في الزمان ، الإنسان الأول أو الإنسان المدني .

كان لدى لسنج إحترام للتاريخ ورفض أن يرى فيه مجرد أهواء وأفعال وغرائز وأحكام مسبقة للانسان ، وعلى النقيض من فولتير تعلن فلسفته عن فلسفة هيجل الجدلية للتاريخ ، فهو يسبق عصره ، ويكشف عما سيأتي بعده . ولقد قال صديقه مندلسون بعد عام واحد من ظهور « تربية الجنس البشري » « حقيقة ، لقد سبق عصره بأكثر من جيل » .

التسامح والعالمية

وقد حاول لسنج تحقيق المرحلة الثالثة لتطور الإنسانية بالفعل في جماعة عالمية تؤمن بدين الروح ، ويتحقق فيها التسامح ، وكتب في ذلك مسرحيته الشهيرة « ناثان الحكيم » كما كتب أيضاً « أرنست وفالك ، محاورات ماسونية » .

وقد جمع لسنج كل مكتسبات العصور الحديثة في تصوره لدين الروح ، وهو دين العقل ، ودين الطبيعة ، ودين العمل ، وليس دين الأسرار أو العقائد أو الطقوس أو الكنائس . اقتطف لسنج ثمرة القرن الثامن عشر وهي الثقة بالعقل والاعتراف بسلطته التي بدأت في القرن السابع عشر ببيان تطابق حقائق العقل مع حقائق الوحي عند سبينوزا وليبنتز بتطبيق مناهج الرياضة (يرى ديدرو أن عصر الرياضة هو ١٦٥٠ ـ ١٧٥٠) . ثم أتى ريماروس وضحى بالوحي في سبيل العقل على عكس الأرثوذكسية التي كانت تضحي بالعقل في سبيل الوحي . أتى لسنج ليبين أن دين الوحي هو دين العقل في المرحلة الثالثة من تطور الوحي وفي العصر الثالث لتربية الجنس البشري . وقد جعل فولف من قبل العقل هو القاعدة والايمان هو الاستثناء كما جعل هيوم كل الديانات بنات الهوى والخوف والأمل أو خيال فضفاض ، فالدين ذاتي خالص يتبناه شخص واحد ، ولا يمكن البرهنة عليه وإيصاله للآخرين . يظن كل مؤمن أنه قد وجد الله ثم يقع الجميع في الفوضى والتحزب والتعصب . هذا هو « التاريخ الطبيعي للدين » ومن ثم كان البديل هو العلم والعقل العلمي . وعند المؤلهة الانجليز مثل تولاند يترك العقل كل القضايا الدينية المتعالية المستحيلة تصورها أو فهمها أو تمثالها مثل الأسرار والمعجزات التي هي إضافات متأخرة على الدين وليس لها إلا قيمة نسبية هذا ما يقوله تولاند في « المسيحية ليست سراً » . كما أراد هوبز تطبيق العقل على قواعد الإيمانCanon وأنكر المصدر الإلهي للكتاب بعد إعمال العقل في الروايات . وعند تندال الكتاب تالٍ على الدين المسيحي ، فالدين قديم قدم العالم لأنه دين طبيعي ، والوحي السابق هو معرفة الله بالعقل ، وهي معرفة طبيعية لا تحتاج إلى إله أو إلى وحي أو إلى أنبياء : كما استخلص شافتسبري وتوماس كليبThomas Clubb ديناً عقلياً من العهد الجديد ، دين حب ،ودين شامل لجميع الناس وليس دين شعب مختار يحتاج إلى وحي أو قوانين ، بل دين طبيعي يقوم على قوانين الطبيعة ، دين يعرفه وجداننا ، دين الإنسانية والانجيل الإنساني ، وهو الدين الذي بشرّ به ناثان . كما يمثل عداء بيلBayle للتصوف أيضاً مساهمة في بناء دين العقل ، ولكنه العقل العلمي مثل عقل هيوم الذي يفكر في الأرض لا في السماء والذي تكون مهمته التحليل والتركيب ، والذي لا يميز بين « روح الدقة وروح الرياضة » .

ودين العقل هو أيضاً دين الطبيعة فقد استطاع ناثان التوحيد بين الأديان على مبادىء الدين الطبيعي . ولما كانت قوانين الطبيعة ثابتة فإنها لا تسمح بحدوث خرق لها ووقوع المعجزات . فالطبيعة تخضع لقوانين حتمية عند

ليبنتز كما أن صفات الله هي قوانين الطبيعة عند سبينوزا . كما حاول فولف إعادة تفسير الخارق للطبيعة على أنه الطبيعي في كل قوته وازدهاره . ، والعالم بمعجزات نادرة أفضل من عالم بلا معجزات يدل على وجود مهندس ضعيف ، فالمعجزات إثارة للذهن البشري ، ودفاع عن البحث عن قانون طبيعي ، وهو ما قاله سبينوزا أيضاً من أن المعجزات حادث طبيعي نجهل قانونه . كما أنكر المؤلهة الانجليز المعجزات باعتبارها جزءاً من الأسرار . والدين الطبيعي لا أسرار فيه ، فأنكر تولاند وولستون Woolston المعجزات[1] .

دين العقل ودين الطبيعة هو أيضاً دين الأخلاق العملية ، ودين القيم الإنسانية الشاملة التي يتفق عليها جميع الناس لا فرق بين ملحدين ومؤمنين بل إن فولف يرى أنه في كثير من الأحيان يكون الملحد أخلاقياً والمؤمن غير أخلاقي ، كما يرى أرنولد Arnold أن الحقيقة قد تكون موجودة عند الهراطقة أكثر من وجودها عند الأرثوذكس ، فالهرطقية ثورة على الفساد الخلقي كما هي إثبات لبداهة العقل ضد ظنية العقائد وأوهام الانفعالات والعواطف . ويرى ويبلز Wippels أن الكتب المقدسة ليست هي القواعد الوحيدة للإيمان أو المبادىء الوحيدة السلوك ، بل تضحية المسيح بنفسه لا تغني عن العمل الصالح ، فالعمل هو وسيلة الاستحقاق ، أما المظاهر الخارجية للدين فهي أقرب إلى الوثنية منها إلى الأخلاق فكل إنسان يخلّص نفسه بنفسه بالعمل الصالح وليس بتضحية الآخرين حتى ولو كان المسيح . كما هاجم تيلوستون Tilloston الطقوس والشعائر في الدين وجعل العمل الصالح هو سبيل الخلاص ، فالعمل الصالح يغني عن العقيدة الظنية كما يغني عن الشعائر والطقوس الخارجية . والعمل الصالح يأتي به الإنسان بمفرده دون ما حاجة إلى كنيسة أو كهنوت . كما رفض توماسيوس Thomasius سلطة أرسطو وسلطة الكنيسة ، ورفض الكهنوت ، فالقسيس غير مفيد وتدخله في شؤون الدنيا ممقوت ، والزهد والنسك عمل المرأة الطيبة والنفس الخائفة ، ولكن المسيحية ليست الحزن والقلق من أناس خائفين أو الصليب الذي يعلقه القسيس حول العنق . ويرى ويبلز أن الكنيسة ليست جماعة من الناس لهم إرادة معينة ينفذون بها ما يشاؤون ، وينطبق عليها قانون الجماعة وبناؤها وهو قانون السيطرة والقوة الجماعية . كما يرى ادلمان Edelmann أن الرهبنة تشويه وتزييف لصورة الله الحق الحالّ في الطبيعة ، وتجميد للروح وإضافتها فوق المادة ، فهو يشير إلى روحانية عرجاء ميتة خاوية وإلى مادية صامتة تكون هي أساس الكون .

وأخيراً فإن دين العقل ودين الطبيعة ودين العمل الصالح هو دين التسامح . وقد عانت الإنسانية أكثر ما عانت من التعصب الديني والحروب بين الفرق . وقد حاول عديد من المفكرين إعادة بناء الدين على أساس من التسامح فكتب لوك رسالته « في التسامح » في ١٦٨٩ ضد نقض تشريع نانت L'Elite de Nantes في ١٦٨٥ يركز على عدم الاضرار على أي نحو كان بالشخصية الإنسانية ، فلكل إنسان الحق في أن ينقذ نفسه بنفسه بلا حاجة إلى توسط من آباء أو كنائس . فالتوسط تسلط ، والتسلط يقوم على التعصب والرغبة في الاستحواذ والتملك . أما طريق الشعور وصوت الضمير فهو طريق رحب واسع يقوم على التسامح والشمول . كما يجب رفع كل الضغوط على الإنسان من أجل أن يتحول عن دينه قهراً فذلك ضد حرية العبادة والاختيار الحر ، كما يجب رفض طقس العماد الذي يجبر الطفل الرضيع على دين قد لا يرضاه بعد أن يشبّ عن الطوق . إن أفضل ما في الإيمان هو الصدق وحرية الاعتقاد وأسوأ ما في الدين هو الكنيسة ، كل كنيسة تدعي أنها أفضل من الأخرى وأعلى منها ، وكل منها تتملق السلطة السياسية وتتقرب لها ، وكل منها تدّعي أن شعائرها هي أفضل الشعائر ، وأن طقوسها هي أفضل الطقوس وكل منها تنصّب عليها رئيساً تدّعي أنه يمثل الروح القدس وأنه معصوم وفي الحقيقة أنه يمثل التسلط والطغيان مثله مثل أمراء الإقطاع والأباطرة ، يتصالحون مرة من أجل استغلال الشعب والسيطرة على رزقه ، ويتنافسون مرة أخرى إذا ما تعارضت المصالح ويكون الحكم في النهاية للاقوى . كما رفض هلفسيوس Hélvetius وكوندياك Condillac كل الصور والعقائد والأشكال الخارجية عن الدين على أنها تعبيرات مختلفة عن

(1) L'Education, pp. 10-16.

التعصب والقبلية وضيق الأفق والغرور والادعاء . كما كتب بلليسون Pellison في « القاموس التاريخي والفلسفي » مقالاً عن « التسامح » مبيناً أن العقبة الأساسية أمام المعرفة ليس هو نقص العلم بل كمية الأحكام المسبقة التي نؤمن بها إيماناً قائماً على الهوى والخرافة ، فالتعصب والدجماطيقية هما سبب التخلف ، وضيق الأفق والتفسير الحرفي لنصوص الكتاب هما سبب الجهل . كما كتب فولتير « مقال في التسامح » في ١٧٦٣ يتهم المسيحية بأنها دين يقوم على ضيق الأفق ، ويتأسس على التعصب الذي تقوده الكنيسة ويمارسه الرهبان ، ويتهم المسيحيين قائلاً : نحن المضطهدون القتلة لإخواننا ! ويتهكم عليهم قائلاً : « يا إلهي كم من الفضائل في روح الكافر ! » فالمؤمن أكثر تعصباً من الكافر لأن المؤمن لا يسمع لأخيه المؤمن والكافر يحاور الجميع . يريد فولتير أن يعيش الناس كلهم أخوة ، مسلمون وصينيون ويهود وساميون ، فكلنا لآدم وآدم من تراب ، كلنا أبناء إله واحد . التسامح قمة العقل ، ومبدأ الفلسفة ، وأخ الدين . ويضرب فولتير المثل بمجتمع النحل ، فلا يحب الله إلا النحل لتعاونه على البر والتقوى ، وعلى الحياة ، واستمرارها ، فكيف لا توجد لغة مشتركة بين الناس !

ورث لسنج كل هذه المحاولات لإقامة دين واحد شامل للإنسانية جميعاً ، دين العقل والطبيعة والخير والتسامح ، لا فرق فيه ، بين ديانات الشرق والغرب ، بين كونفوشيوس والمسيح كما يقول فولف ، ولا يوجد فيه دين أسمى من دين بل تتوحد الديانات كلها في الإيمان بالله الواحد وفي العمل الصالح ، وعلى هذا النحو ترتقي الإنسانية نحو الكمال ، وتتجه نحو الأفضل . تتجه الديانات كلها نحو الله على ما يقول ليبنتز ، ويصيغ لسنج كل هذا التنوير على أساس حركي دينامي في بلوغ الإنسانية طورها الثالث والأخير .

وقد ظهر موضوع التسامح في أعمال لسنج قبل « ناثان الحكيم » مما يدل على أنه كان لديه فكرة موجهة تتخلل كل أعماله من أولها حتى آخرها . وقد تم الكشف أخيراً على أن جد لسنج من أبيه قد ناقش في ٢٤ مارس ١٦٦٩ رسالة عن « التسامح في الدين » ،وأن لسنج وهو في سن الثانية عشرة قد دوّن عدة أسطر أضافها على نسخة جده يبين فيها أن المسيحية تمحو الخلافات بين الشعوب ، وقدمها إلى مدرسة ميسن كامتحان قبول . فقد خلق الله المسيحيين ولهم عقول ، فهم أول من يمارسون الحب المتبادل ، ويعممونه على كل من هو في حاجة إليه ، وعلى الإنسانية جمعاء . وقد قال الله في الكتاب « لا تحكم » أي لا تدين الجار سواء كان يهودياً أو مسلماً لأن هناك أشخاصاً شرفاء في كل دين وملة .

وفي مسرحيته الهزليتين « المفكر الحر » و « اليهود » في ١٧٤٩ يرى لسنج أن المفكر الحر ليس إنساناً فاسداً أو مدعاة للسخرية بل رجل فضيلة ، مثل أردست Ardest الذي يعمل بعقله ويصل إلى نتائج معارضة للأرثوذكسية . ليس اليهود مقولة مستقلة عن مقولة البشر ، وبالتالي لا يجب اضطهاد المسيحيين لهم فقد ظهر من بينهم الأنبياء والأبطال والشرفاء كما ظهر من بينهم المارقون الفاسقون الذين يستحقون العقاب . يريد لسنج الذهاب إلى ما وراء العقائد والأشكال والرسوم إلى شيء آخر أكثر جوهرية في الإنسان وهو الفكر الحر والعمل الصالح الذي عليه يتوحد كل الناس بصرف النظر عن دياناتهم ومللهم . وفي مسرحية فيلوتاس Philotas يشرب اليوناني والفارسي نفس النخب ، فالتسامح فقط ليس بين الأديان ولكنه أيضاً بين الشعوب والقوميات اتقاء لويلات الحرب واتقاء لشر الضغينة . وأول شعر ديني قرضه لسنج كان تمجيداً للعقل ورفعاً من شأنه واعتزازاً بشعار المسيحيين « أحبوا أعداءكم كحبكم لأنفسكم » فليس هناك شفاعة بديلة عن الحب حتى ولو كانت هي مادية العلماء والفلاسفة الفرنسيين من أمثال لامتري La Mettrie .

ويعتبر أول عمل فلسفي كتبه لسنج وهو « تأملات حول القانطين » في ١٧٥٠ أبرز عمل ظهرت فيه الدعوة للتسامح . فالقنوط هو العمل بالخير ، وعمل الخير عمل الروح ، وعمل الروح هو التواضع والاحسان . لقد سقط الدين وإنهار منذ آدم حتى الآن فضاع الدين البسيط الحق واستبدل به الناس دين الأسرار وأضافوا عليه زيادات ليست منه . لذلك كان لا بد من ظهور المسيح حتى يؤسس الدين الجديد ضد الآباء وعلماء اللاهوت ، ويقلب

المائدة على رأس التجار الذين حولوا معبد الله إلى تجارة خاسرة ، فأسس الدين الواحد ، دين التسامح والاخاء . ولكن انحرف الدين عن مساره بعد القرن الأول ، وضاعت الحقيقة الإلهية البسيطة والخلقية في خضم الجدل اللاهوتي العقيم وتسلط الجماعات باسم التنظيم والإدارة حتى عبد الناس البابوية . يجب العودة إذن إلى الدين الطبيعي الذي يرى في الطبيعة نظاماً وجمالاً أكبر دليل على وجود الله . إن إتفاق الأعمال الخيرّة ووحدة العمل الصالح وليس إتفاق الآراء ووحدة العقائد هو الذي يجعل العالم هادئاً سعيداً ، وفي القلب السليم يجد الإنسان أخاه الإنسان . يدافع لسنج عن القنوط ضد اتهام الأرثوذكسية له بأنه نزعة صوفية ، فالعمل الطيب لا بدّ وأن يقوم بالضرورة على حضور الروح . وقد كتب لسنج : « لقد خُلق الإنسان من أجل العمل وليس من أجل النظر ولكن الإنسان قلب الآية وترك العمل وأخذ بالنظر فأغرته الأحلام والطوباويات والتأملات الفارغة في حين أن مهمته في العمل وفي الممارسة مع الآخرين وفي توجيه حياته نحو الخير . لا يستطيع الإنسان أن ينقذ نفسه إلا بالأفعال ، ولا يهم ما يفكر فيه المسيحيون أو المسلمون أو اليهود ، ولا يهم إذا كانوا بيضاً أم سوداً أم حمراً أم صفراً لأن الفضل يتحدد بقيمة العمل وحسن النية ، وفي أثر العمل وصدق النية ، وفي درجة مقاومة الشر ومناهضة العنف والظلم والوقوف أمام كل مظاهر التعصب والطغيان ، ويعترف ناثان بكل الأديان بشرط مساهمتها في التقدم وعدم معارضتها لدين العقل والطبيعة والخير والتسامح ، وكان يمكن للمسيحية أن تكون نموذج هذا الدين ومصدراً للتقدم الخلقي ولكن الكنيسة بميلها نحو التأمل اللاهوتي ادخلت المسيحية في طريق أفقدها صفاءها وقوتها وتنكّرت للعصور الأولى التي كانت فيها دعوة للحياة والأمل . لقد دعى لوثر لخلاص الإنسان عن طريق الإيمان بنظريته « التبرير بالإيمان لا بالأعمال » ولكن لسنج يرى أن العكس هو الصحيح وأن خلاص الإنسان يتم بالأعمال لا بالإيمان ، فالطيبون المؤمنون هم الذين يعملون ، ولا يمكن تأجيل عمل اليوم إلى الغد مهما كانت مهام اليوم التي تفرض نفسها على الإنسان المحب للخير . وعلى هذا النحو يتحقق الكمال بعمل إنسان دون ما حاجة إلى عون خارجي ، فلا ينتظر الإنسان خلاصه بالتأمل بل عن طريق الجهد والمعاناة والإيمان بالأعمال . هذا التفاؤل مرتبط بالتصوف المسيحي الذي يبشرّ بالتسامح أكثر مما يبشرّ بحب الجار . يطالب لسنج الإنسان بعمل الخير من أجل الإنسانية ، وبأن يعمل من أجل خلاص أترابه أكثر مما يطالبه بحبهم ، فالإنسان يسعى باستمرار نحو الكمال . لذلك لم يعترض لسنج على آراء المؤلهة من أن المسيحية في جوهرها تعاليم خلقية بسيطة كاملة تتركّز على حب الجار . كما دافع عن آراء القنوطيين في وقت كانوا فيه موضع الهجوم مقارناً بساطة دينهم مع الأرثوذكسية المتوغلة في اللاهوت قائلاً : « كم كان دين آدم بسيطاً وحياً ؟ ولكن كم بقي من الزمان ؟ لقد غرق العالم فيما بعد في دين ناقص ووضعي للقسيسين والأضاحي والأسرار ، ولهذا أتى المسيح ، واسمح لي أن أعتبره هنا فقط كمعلم أناره الله . لقد كان عمله في إعادة البساطة والإخلاص وفي تعليمه أن الله « روح يجب عبادته بالروح » ولكن استمر الفساد القديم ، واختلطت التعاليم المسيحية بالحكمة الدنيوية ، فالمسيحية الحقيقية أندر مما كانت عليه في عصور الظلام . في المعرفة نحن ملائكة وفي السلوك نحن شياطين .

وفي مسيحية العقل (١٧٥٢ ـ ١٧٥٣) لا يكتفي لسنج بعرض المسيحية بالحجج النقلية ولكنه يؤسسها على الحجج العقلية حتى يمكن أن تكون نموذجاً للبداهة وبالتالي نموذجاً للدين الطبيعي . وفي « مصدر دين الوحي » (١٧٧٥ ـ ١٧٦٠) يبين لسنج أن الدين الطبيعي أعلى من دين الوحي ، وهو الدين البدائي السابق على كل شيء ، وهو دين شخص إنساني وفي نفس الوقت شامل عام فهو يجمع بين العمق والسمو . وتكون المسيحية ديناً صحيحاً بقدر اقترابها من الدين الطبيعي وهو الدين الأخلاقي ، وطالما ستظل المسيحية ديناً اتفاقياً فقط فلن تكون ديناً تلتف حوله الشعوب وتلتقي عليها الديانات والملل . الدين الطبيعي هو الدين الأساسي الذي عليه تتوحد ، ومنه تنشأ كل الأديان وهو الدين الذي حاول لسنج عرضه أيضاً في دين المسيح .

كما عرض لسنج لموضوع التسامح في « الخلاصات Retturgen» في ١٧٥٤ عندما أراد إنقاذ أسماء من النسيان جديرة بالبقاء (ضد يعقوب البوهيمي الحالم المتناقض) مثل كاردان (١٥٠١ ـ ١٥٧٦) وتبرئته من تهمة

الإلحاد وتقديره لتوحيده بين الأديان : اليهودية والمسيحية والإسلام ، بالرغم من أن لسنج يعيب عليه أنه كان متسامحاً مع المسيحيين الذين رأوا وظيفة العقل في معرفة الله واستئصال الأخلاق فتحولت المسيحية على أيديهم إلى مجموعة من الأسرار وبعض الأفكار الفظة والمناهج الجدلية القديمة دون إيمان صادق أو أخلاق عملية . أراد كاردان أن يؤسس ديناً واحداً عاماً شاملاً بسيطاً واضحاً لا أسرار فيه ولا غموض ، ويعيد لسنج الكرة من جديد ، كما يعيده كل المفكرون الأحرار في الحضارة الأوروبية وكأنه هو مشروعها الأوحد على مستوى الوجدان الديني .

وأخيراً خصص لسنج مسرحيته الشهيرة « ناثان الحكيم » من أجل التأكيد على موضوع التسامح والعمل الصالح الذي يوحد بين الأديان وعلى اليقين العملي الذي لا يختلف عليه المتدينون على اختلاف مزاجهم ومللهم وعقائدهم . والشخصيات الأساسية هي ناثان اليهودي، وصلاح الدين المسلم ، وفارس تمبلار Templar ، الذي يمثل المسيحية من نوع لسنج ويدعو إليها ، وناثان نموذج الاحسان والتسامح ، وصلاح الدين نموذج الفارس المقدام الذي ينشر دينه ولكن باستنارة واقتناع ، وفارس تمبلار بالرغم من أنه شخصية مسيحية إلا أن عليه أن يتعلم منذ البداية أن يدرك قيمة التسامح الديني ورذيلة التعصب ، والدعوة التي يريد لسنج تبليغها هي أن كل الناس يجب أن تعامل بعضها البعض في أخوة بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية . فالبشر بشر قبل أن يكونوا مسيحيين أو يهوداً أو مسلمين ، فالكل مؤمن بإله واحد ويعمل الخير .

وتبدو قمة المسرحية في الفصل الثالث ، المنظر السابع ، في حوار بين ناثان وصلاح الدين (في غياب فارس تمبلار ودلالة هذا الغياب) . ويستعمل لسنج قصة من الديكاميرون Decameron لبوكاتشيو Boccacio ، فيسأل صلاح الدين ناثان بحكاية رمزية . كان هناك شرقي يمتلك خاتماً ثميناً له قدرة على أن يجعل حامله محبوبا من الله والناس فأعطاه في وصيته لإبنه المختار موحياً له بأن يفعل نفس الشيء وتناقلته الأجيال حتى وصل إلى أب له ثلاثة أبناء كهلم أعزاء لديه . لم يشأ الأب أن يتحيّز لواحد منهم ، وأمر بعمل نسختين متشابهتين للخاتم الحقيقي ، وأعطى كل ابن خاتماً . وبعد موته ، ادّعى كل ابن أنه يمتلك الخاتم الحقيقي ، ونشأ عراك بينهم لأنه كان من الصعب التمييز بين الخاتم الصحيح والخاتمين الآخرين المتشابهين ، كما أن الايمان الصحيح من الصعب العثور عليه . ولما رفعوا الأمر إلى القضاء حكم القاضي بينهم أن الخاتم الأول قد فقد وأن الأب قد قام بعمل نسخ ثلاث للخاتم المفقود . ومع ذلك ، فليحاول كل منهم بروح الحب والأخوة أن يبين أن خاتمه له نفس القدرة التي للخاتم المفقود و بهذه الطريقة وحدها يمكن التعرف على الخاتم الصحيح . فالعمل الصالح وحده والتنافس في الخير هو السبيل إلى معرفة صدق النظرية وصحة الإيمان . وكل الديانات الوضعية صحيحة لمن يؤمن بها بالرغم من أن الفلاسفة والفقهاء قد يرونها باطلة . الدين المطلق الوحيد هو الدين الطبيعي للإنسانية كلها . ليس المطلوب من الإنسان الايمان النظري قبل الممارسة العملية للحب والتسامح ، وهي نفس الدعوة التي عبّر عنها في « وصية يوحنا » فإذا كان الايمان النظري ظنياً، على ما يقول الفقهاء المسلمون فإن العمل يقيني[1] .

والحقيقة أن لسنج ينكر فهم الوحي فهماً واحداً على أنه وحي خالص . فالحقيقة ليست في العقيدة بل في غياب العقيدة . الحقيقة هي الحب الأخوي والإخلاص والتسامح أكثر من كونها تفسيراً ميتافيزيقياً عن طبيعة الإنسان والله والطبيعة ، ويقينه يقين أخلاقي . فموقف ناثان من الدينات الوضعية هو موقف لسنج ، وهو ما يقوله في « ناثان » وفي « وصية يوحنا » وفي « أرنست وفالك » . وعندما سمع أن فولتير قد استقبل القسيس وهو في فراش

---

(١) يقول القسيس السفويباردي في « اميل » روسو : هذا هو الشك الذي أمكث فيه على غير رغبة مني ، ولكن هذا الشك ليس مؤلما لي على الاطلاق لأنه لا يتطرق إلى موضوعات عملية . وإني على يقين تام بالمبادىء التي تقوم عليها واجباتي . إني أعبد الله في بساطة قلبي ، وإني أبحث فقط عما يؤثر في سلوكي . أما فيما يتعلق بالعقائد التي لا أثر فيها على سلوكي وأخلاقي وهي عقائد يعذب كثير من الناس أنفسهم بسببها فإني لا أعيرها أي اهتمام ، إني أعتبر كل الديانات الفردية نظماً شاملة تضع منهجاً واحداً يستطيع به كل بلد أن يعبد الله علانية . . . فالله لا يرفض أية عبادة على أية صورة كانت بشرط أن تكون مخلصة له » .Nathan, pp. XXXIII-L 11 .

المرض قال : « عندما تراني أموت أدع الكاتب فأعلن إليه أني أموت دون أن أؤمن بأي دين وضعي ! » .

وقد دفعته فكرته عن الاخاء الشامل والتسامح ولا مبالاته بالديانات الوضعية نحو الماسونية وتعلمها في همبورج في ١٧٧١ . ومما لا شك فيه أنه قد أصيب بخيبة أمل عندما رآها في التطبيق . ولكنه ظل معجباً بها من حيث المبادىء والمثل ودعوتها الباطنية الروحية . وقد نشر منذ ١٧٧٨ المحاورات الثلاث الأولى من « أرنست وفالك » ثم المحاورتين الأخيرتين في ١٧٨٠ . لم يشارك لسنج في احتفالات الماسونية « فالمعبد الماسوني بالنسبة للماسونية كالكنيسة بالنسبة للمسيحية » وبالتالي فلن يبقى التنظيم الماسوني إلى الأبد . وأهم شيء هو ماسونية الروح متجاوزة ليس فقط التنظيمات الدينية والكنيسة بل أيضاً الوطنية والعنصرية التي تضع البشر في نظم منفصلة . ويبشّر لسنج بالدولية والعالمية والأممية قائلاً : « كثيراً ما يأمل الانسان أن يكون في كل دولة بعض الناس أحراراً من الأحكام المسبقة عن الوطنية وعلى وعي تام متى تتحول الوطنية إلى رذيلة » .

والحقيقة أن « المحاورات الماسونية » هي التطبيق الفعلي لمحاولته « تربية الجنس البشري » . ففي المحاورات يطبق لسنج مبدأ الكمال الإنساني والتقدم نحو الإنسانية المتكاملة كما حاول نابليون أن يقيم الجمهورية الشاملة La Republique Universelle على مبادىء الثورة الفرنسية : الحرية والأخاء والمساواة . هناك إذن تماثل بين المشكلة الدينية والمشكلة السياسية ، بين تقدم الشعور الديني وإقامة النظم السياسية . لقد أهملت الكنيسة إعطاء المسيحيين وسائل تحقيق الاتفاق بين العقل والإيمان وتوضيح ما غمض من الوحي بالتحليل العقلي كما أهملت النظم السياسية بيان ماهية الماسونية وتوضيح أهداف الجماعة التي تسعى إلى تحقيق انتصار الانسانية في المؤسسات السياسية والاجتماعية .

إن إقامة مجتمع كامل ، هو الدولة عند هيجل فيما بعد ، نتيجة طبيعية للدين الشامل وذلك أن تطور الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى انقسامات دينية وسياسية وتعدد الديانات والدول وهو شر لا بدّ منه داخل المجتمع وطبيعة الواقع الاجتماعي . وابتداء من اللحظة التي قرر فيها الناس الارتباط معاً في جماعات فإنهم يرون أنها جماعات محدودة تتصارع فيما بينها ، وأن كل أمة تعي ذاتها بمعارضتها للأمة الأخرى ، وأن المواطنين يعون جماعتهم بتعارض دولتهم مع دولة أخرى . وهنا تنشأ الحاجة إلى نظام آخر تمحّي فيه الفروق وإلى أمة واحدة لا صراع فيها حتى يمكن التغلب على الفتن والحروب والانقسامات بين الجماعات والدول . وسيأتي حتماً اليوم الذي تنشأ فيه هذه الجماعة ، ولكن رجال الخير لا يجب عليهم انتظار أن تتحد الأمم والجماعات في نظام واحد بل عليهم أن يعملوا من أجل تحقيق وحدة الجماعة الانسانية الكبيرة ، جماعة اليوم الآخر والبعث ، من أجل تكوين الكنيسة اللامرئية للإنسانية وهي الماسونية .

فالماسونية كنيسة لأن اعضاءها مرتبطون معاً بالاشتراك في سر لا يفهمونه دائماً . فهناك في أساس مؤسستهم شيء يتجاوزهم ، يكون أعلى من حكمهم الفردي ، ويعطي كل فرد الأولوية له ، ويؤيدهم في ذلك إحساس قوي بأنهم ينتمون إلى جماعة ليست مجرد مجموع أفراد . إن مبدأ الماسونية فوق كل ذي عقل فردي لأنه مبدأ المجتمع الماسوني . يعلم الماسوني أن الآخرين قد اكتشفوا ذواتهم ، وأنهم اكتشفوا مراكز اشخاصهم ، ومن ثم يصبح لأعمالهم معاني أخرى ، فإنهم لايعملون طبقاً للغرائز اللاعقلية والمصالح الخاصة والدوافع الملوثة بالانتماءات الوطنية والدينية والاجتماعية لأنهم يعلمون أن الإنسانية الخالصة تتحدث من خلالهم ، فكل فرد منهم هو الإنسان من حيث هو إنسان كما ينبغي أن يكون دون أن يشوّه بالانتماءات الاجتماعية المختلفة . فالماسونية هي ارتباط بين كل من يشعرون بأنهم مواطنون في العالم والذين تخلوا عن مصالحهم الخاصة ومصالح جماعتهم ، ولا يعملون إلا من أجل مصالح الإنسانية ، فيأخذون من الإنسان كل عرض يتعلق به ، ويضعون فيه ما هو جوهري . يعملون بعقل ، ولا يفقدون الحماس . وقد حاول لسنج ذاته أن يجمع بين الحماس في النضال والعقل السليم وأن لا يتخلى

عن الوضوح والبطولة . وهذا هو السبب القوي الذي يجعل الماسوني مرتبطاً بجماعته ، يطيعها برضاه ، وينتسب إلى هذه الكنيسة اللامرئية التي يعلم أهدافها . قد تطلب إليه أخذ مواقف ، والقيام بأفعال قد لا يعي مبرراتها مباشرة لأن هناك سراً مشتركاً بين الماسونيين يحتوي كل ماسوني على ذرة منه ، وهذا السر هو كنزهم المشترك . يشعر الماسوني أنه أسمى من الإنسانية الشائعة ، ليس بمعنى أن له ماهية مخالفة ولكن بمعنى أنه قطع شوطاً أبعد من حيث الوعي بالذات والوضوع والحقيقة ؛ ويعلم أن البشر لا يستطيعون الآن فهم كل شيء ، ولا يريد أن يعلمهم الآن كل ما يجهلونه كما يحاول أنصار فلسفة التنوير : « الفلسفة الشعبية » . فالماسوني يعلّم الجنس البشري ، ويعلم أن تلميذه اليوم غير قادر على استقبال أية حقيقة « لا يستطيع الحكيم أن يقول ما كان من الأفضل ألا يقوله» ولكن غداً يستطيع الناس فهم ما لم يستطيعوا أن يفهموه اليوم .

وللماسوني وجودان وحياتان . ولكل منهما نوعان من الأفعال . الأول ، أفعالهم الخارجية التي تحدد دورهم في المجتمع المدني ، والثاني أفعالهم الداخلية وهي أفعالهم الحقيقية التي تتصل بالجوهر . وقد يعجب من لا يعلمهم من قولهم أن الأعمال الحسنة ليست سبباً في الفخر والزهو مثل تشييد المدارس وبناء الملاجىء للأيتام وذلك لأن هذه الأفعال ظاهرية لأفعال أخرى حقيقية تدهش الأنظار ، وتسترعي الانتباه ، وتجعل الناس يقبلون نحوهم . إن الأعمال الحقيقية تحدث في مكان آخر ، ولا يمكن وصفها لأنها لا يمكن تعيينها بل تحدث في الكنيسة الجديدة اللامرئية التي تنظم الإنسانية الكاملة وعقلها الأسمى وإرادتها الخيرة . ويظل الماسوني ذاته حتى عندما يحاول مع أقرانه الوصول إلى حقيقة المسائل الصعبة وتوضيح مسألة جديدة وتكييفها طبقاً لعمله[1] .

والمسائل ليس لها إلا إجابات تقريبية بطريقة رمزية ، والعلامات تقوم بمهمة التربية عندما تعبّر عن الفكر بالامثال والرموز . فمثلاً يكون السر هو : « أن أفعال الماسونيين لها غاية واحدة هي أن تجعل معظم ما نسميه اليوم أعمالاً حسنة غير مفيدة » أي جعل المجتمع الإنساني يصل إلى مستوى الكمال حيث لا يمكن لأي شيء أن ينال من الفرد وحيث لا يمكن لأي شيء أن يقهر الفرد أو الجماعة ، وحيث يستطيع الفرد أن يزدهر بكمال ، وحتى يصبح الإحسان بلا موضوع لأنه لم يعد هناك بؤس ، وحيث لا يمكن أن تخرق المصالح الشخصية للعدالة ، فالبشر ليسوا متساوين وليسوا كاملين ، ولكن الأفضل يقود الضعفاء ، والمجتمع يقوم على أساس عقلي وليس على مبدأ الأقوى ومن ثم تصبح الأعمال الصالحة لا فائدة منها . ويمكن القول بالمثل مع الاخلاص والتفاني لأن العلاقات الاجتماعية قائمة بحيث لا يمكنها أن تنال من أحد .

وتختفي التقسيمات الوطنية والاجتماعية لأن البشر لن يحتاجوا إلى هذا الارتباط الاجتماعي وإلى معاداة جماعة أخرى . يمكنهم السلوك وحدهم والعيش بمفردهم فيصبح جهاز الدولة لا لزوم له لأن العدالة ستسود الجميع ، لقد أقام روسو الديمقراطية المثالية على الارادة العامة ، على ما يوجد في الإنسان ، ويكون صحيحاً على وجه الشمول وعلى الاحساس بالواجب وعلى الرغبة في الخير . ويريد لسنج مثله إقامة مجتمع لا يحتاج إلى الاعتماد على القوة ، ولا تحتاج فيه الدولة أن تحيط نفسها بجيوش مسلحة لحماية المواطنين ضد دولة أخرى . يحكم البشر أنفسهم بأنفسهم ، ولن يحتاجوا إلى أحد يرشدهم . ولن يحتاج الناس إلى الدولة ، وسيجدون فيما بعد قرن ونصف من الزمان المثل الماركسي الأعلى . فإن القضاء على الدولة يكون من بين أهداف الانسانية التي تتحقق في المستقبل ، فمجتمع المستقبل مجتمع شيوعي لا دولة له » .

ولا يقوم هذا المثل الأعلى على أمل التغير الجذري للانسان الذي سيصبح فجأة ملاكاً ولكنه يمثل إيماناً بالعقل الانساني . فهذه الجماعة المثالية التي يقودها الماسونيون ، أي حزب الأفضلية ، هي جماعة عقلانية تقوم فيها السيادة والسلطة على العقل والذكاء . وهو ليس مدينة الله التي تقوم فيها العلاقات الاجتماعية على الاحسان ولكن

(1) L'Education, pp. 11-13.

على العكس تصبح الأعمال الخيرة هنا بغير ذي موضوع لأن المؤسسات تقوي الميول الخيرة على نحو طبيعي عند الانسان بدلاً من مناهضتها ، لا يريد لسنج إقناع الناس بأن يكونوا ملائكة لتكوين مجتمع الملائكة . لكن يريد لهم أن يكونوا أنفسهم فحسب وبالتالي فنحن ملائكة نعيش كشياطين ، ولا يوجد إنسان ، إلا إذا كان غبياً تماماً وغير جدير بالانتساب إلى أية جماعة إنسانية ، لا يستطيع التمييز بين الخير والشر أو الحق والباطل . ولكن يندر الإنسان الذي يحاول أن يوحّد بين أفعاله ومعارفه ، وبين شعوره وسلوكه ، وما أكثر المعاذير ! العادات السلفية تبقيهم في الخطأ والظلم . وفي اليوم الذي يشعرون فيه بثنائيتهم بعد أن يرشدهم نور العقل ويوجه إرادتهم فإنهم يصبحون جديرين بمواطني العالم . « المحاورات الماسونية » نداء مستمر للفعل ، ولا يبرر الماسونيون سموهم على غيرهم إلا بأفعالهم . فهم عظماء بأفعالهم ، وليس لهم أية عقول فوق العادة ، وفطنتهم ليست بالضرورة أفضل مما لدى سائر الناس ، ولكنهم صفوة لأنهم يتطلبون من أنفسهم ما لا يتطلبه الآخرون ، ولا يحتجون بالأعذار .

هذه الماسونية لا ترجع إلى القرن الثامن عشر فحسب ، ولم تتأسس في لندن قبل غيرها من المدن ولكنها موجودة في كل مكان لأنها رابطة العقول المستنيرة وأعضاؤها هم رجال الخير الذين يحاولون إرشاد الشعوب إلى طريق التقدم والرقي . فقد كان هناك ماسونيون بإستمرار منذ عصر الأنبياء والحواريين . الماسونيون متعطشون للكمال الانساني ، ويصيح فالك في بداية المحاورة الخامسة « الماسوني ينتظر شروق الشمس ! » .

وعلى هذا النحو يحقق لسنج الكمال الانساني ليس في الدين وحده بل أيضاً في النظام الاجتماعي حتى لا يكون الطور الأخير في تقدم الانسانية طوراً نظرياً خالصاً ومجرد أمل أو حلم . ولكن يظل السؤال هل المجتمع الماسوني هو الذي يمثل الانسانية الكاملة .

٦

فلسفة التاريخ بعد لسنج

لقد أثّر لسنج تأثيراً كبيراً في عديد من المفكرين والشعراء الذين أتوا بعده . فقد أثّر على كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) ، وكولريدج Coleridge (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) في ربطهما الوحي بالتقدم ، كما أثّر على نيومان Newman (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) في تفرقته بين الفكرة والواقعة أو بين الحقيقة والحادثة في كتابه المشهور « محاولة في التطور »[1] . كما أثّر لسنج على شليرماخر Schleiermacher (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) في تمييزه بين الطبيعي والخارق للطبيعة ، وعلى رتشل Rischl (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩) في محاولته لتحديد الصلة بين الإيمان والحرية . كما أثّر لسنج بإصراره على ضرورة الحكم الشخصي والبحث الحر على كل الغنوصيين ضد سلطة الكنيسة الكاثوليكية ، وأعطى ثقة لا حدّ لها بقدرة الإنسان على البحث والاستقصاء ، كما دفع لسنج حركة النقد التاريخي للكتب المقدسة خاصة في أبحاث توماس هنري هكسلي T. H.Huxely (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥) . بل لقد امتدّ أثر لسنج حتى القرن العشرين عند بولتمان Poltman (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) في رفضه يقين المعرفة التاريخية ، وأعطى المدافعين عن الأرثوذكسية حجة جديدة للدفاع عن عقائدهم عن طريق التسليم بها كؤمنين وليسوا كمؤرخين[2] .

وقد استمرت فلسفات التاريخ بصياغة فكرة التقدم وبتحديد قانون لمساره بعد لسنج في ألمانيا وانجلترا وفرنسا على وجه الخصوص . ففي ألمانيا كما كان كانط وهردر مؤسسا فلسفة التاريخ قبل لسنج فإن فشته وهيجل وشلنج وشليجل قد حاولوا بعده إعادة صياغة فلسفات التاريخ وتحديد مسار التقدم تحديداً قبلياً دون اللجوء إلى التجربة البشرية فكلهم كانوا تلاميذاً لكانط .

فتاريخ البشرية عند فشته (١٧٦٢ ـ ١٧١٤) هو تاريخ الحرية ومسارها بل إن تاريخ العالم كله هو تحقيق لمبدأ الحرية كغاية للكون يتجه نحوها ، ويظل هذا المسار دون توقف ليس له نهاية . فالغاية هدف للتحقيق دون أن تتحقق بالفعل ، ويمكن للانسان أن يقترب منها دون الوصول إليها وإلا لتوقفت الحياة . فكل عصر يحقق مقداراً من الحرية وبالتالي مقداراً من العقل ، ويظلّ التقدم مستمراً لا ينتهي . والحرية على نقيض من الغريزة أما العقل فهو القاسم المشترك بينهما فقد تقوم الحرية كما تقوم الغريزة على العقل . وتقترب الانسانية من كمالها عندما تتأسس الحياة على العقل الذي يعي نفسه كحرية وليس كغريزة . ويتحدد تاريخ الانسانية بمرحلتين كبيرتين الأولى سابقة تسلك فيها الانسانية بدافع الغريزة وفقاً للعقل ، والثانية لاحقة تسلك فيها الانسانية محاولة تحقيق العقل كلية . وبين هاتين المرحلتين يتحدد مسار الإنسانية في خطوة يعي فيها العقل ذاته على درجات متفاوتة دون أن يغيب في أي منها . وللوصول إلى ذلك تتحرر الإنسانية من سيطرة الغريزة في خطوة رابعة ، ولا يمكن الوصول إلى ذلك إلا بإحساس الانسانية بسيطرة الغريزة على الانسان ثم بسيطرة العقل عليها عن طريق قوانينه مما يحتم خطوة خامسة . وعلى هذا النحو يستنبط فشته خمس مراحل في تطور الإنسانية : مرحلتان يكون فيهما التقدم أعمى ، ومرحلتان

(1) Essay on Development.
(2) Chadwick, pp. 48-49.

يكون فيها التقدم حراً ، ومرحلة متوسطة يناضل فيها لتحقيق الوعي . وتكون المراحل الخمس على هذا النحو :

١ - مرحلة العقل الغريزي وهي مرحلة البراءة .
٢ - مرحلة العقل التسلطي .
٣ - مرحلة التحرر ، مرحلة الشك والحرية غير المنظمة .
٤ - مرحلة العقل الواعي من حيث هو علم .
٥ - مرحلة العقل السائد من حيث هو فن .

ولا توجد حواجز فاصلة بين هذه المراحل الخمس بل قد تتشابك وتتداخل فيما بينها ولا تتمايز خصائصها بل قد تمتد وتنتشر عليها .

والانسان الآن (١٨٠٤) في المرحلة الثالثة ، فقد تمّ التحرر من السلطة دون الحصول على معرفة منظمة للعقل . والحقيقة أن فلسفة التاريخ عند فشته هي ترجمة لفلسفته الخلقية واستنباط من مبادئه النظرية أكثر منها تحليلاً للتجربة الانسانية . صحيح أنه رفض التصور الفردي للتاريخ الذي أسسه كانط تابعاً للمسيحية وجعل الباعث على الاخلاقية ليس خلاص الفرد بل تقدم الانسانية ، ومع ذلك يظل التقدم لديه هو تقدم في مبادىء الأخلاق فهذه المبادىء عند فشته مثل العقل والحرية هي مبادىء الوجود ، وهي المبادىء التي يدركها الفيلسوف بعقله فيمتد مسار التاريخ ومراحل تطوره ، فالفيلسوف كما هو الحال عند هيجل هو واضع فلسفة التاريخ أي مستنبطها[١] .

أما هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فإن فلسفته في التاريخ أكثر شهرة من فلسفة فشته ، وهو أيضاً يعتمد على استنباطها قبلياً من فلسفته النظرية ، فتاريخ الانسانية هو أيضاً تاريخ وعي الذات ، وهو أيضاً تحرر الوعي ، فتاريخ العالم هو تاريخ الوعي ، وتاريخ التحرر ، وتاريخ المطلق ، وهو تاريخ ضروري . ولكن التاريخ عنده ليس هو الأخلاق كما هو الحال عند فشته بل هو السياسة وعلى وجه أخص الدولة . والتاريخ لديه لا يبدأ من حالة الفطرة بل من الصين ثم تخطّ الانسانية مسارها من الصين والهند وفارس (الشرق القديم) إلى مصر واليونان والرومان (الشرق الأوسط) وأخيراً إلى الدول الأوروبية (الغرب) وعلى رأسها المانيا . في الشرق كان إنسان واحد هو الحر ، وكان النظام السياسي يقوم على التسلط والطغيان ، وعند اليونان والرومان كان البعض فقط هم الأحرار وكان النظام السياسي هو النظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي ،وفي العصر الحديث كان الجميع هم الأحرار وكان النظام السياسي هو النظام الملكي . فالشرق القديم يمثل الانسانية في طفولتها ، والشرق الأوسط الانسانية في صباها ، والغرب المسيحي الانسانية في رجولتها ، والروح الألمانية هي روح العصر الحديث التي عبرت عن آخر مراحل تطور المطلق . فإذا كان التقدم عند فشته ما زال مستمراً ، والمستقبل ما زال لم يتحقق بعد فإنه عند هيجل قد تحقق ، وان الحاضر هو المستقبل وأن المستقبل هو الحاضر . فإذا كانت فلسفات التقدم قد حملت لواء التقدم بالفعل خاصة في فرنسا فإن إعلان نهاية التطور وإكتماله يوقف حركة التاريخ ، ولا يعطي للأجيال السابقة أي دور . كما أن تحقيق الروح في النظام الملكي يعدّ تراجعاً بالنسبة لمثال الديمقراطية والنظام الجمهوري الذي دعا إليه فلاسفة التقدم[٢] .

ولكن شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) هو الوحيد من فلاسفة التاريخ الألمان الذي حاول الاعتماد على التجربة في وصفه للتقدم على أنه وحي مستمر للعقل الالهي . فالتطور عضوي حي ، قريب من التطور البيولوجي كما وضح ذلك عند أحد المعاصرين له المتأثرين به وهو كراوس Kraus . فالتاريخ تعبير عن المطلق من حيث هو تطور للحياة ، والمجتمع نفسه عضوي يمكن معرفة تطوره من قانون الاحياء ، وهو ما ظهر فيما بعد بصورة واضحة في قانون التطور عند دارون .

(1) Bury, pp. 250-53.
(2) Ibid, pp. 253-56.

ثم أتى شليجل (١٧٧٢ - ١٨٢٩) كآخر مفكر الماني حاول صياغة فلسفة جديدة للتاريخ أقرب إلى التصور المسيحي الذي يؤكد طبيعة الانسان الفاسدة ضد فلسفة التقدم التي تثق بطبيعة الإنسان وقواه وتؤكد كمال الطبيعة . ومع ذلك فهو يؤكد أن موضوع فلسفة التاريخ هو مبادىء التقدم الاجتماعي ويحددها في ثلاثة: الاول ، الطرق الخفية للعناية الإلهية التي تحرر الجنس البشري . ثانياً الإرادة الحرة للانسان ، ثالثاً القوة التي يعطيها الله لعوامل الشر ، وهي عوامل يمكن للفكر الديني التقليدي أن يؤيدها مثل بوسويه ، ولكن شليجل يجعلها تقوى في سبيل التقدم . والحقيقة أن شليجل كان يهدف إلى إعادة بناء المسيحية كطريقة في الحياة ضد هجمات المفكرين الأحرار على الكنيسة . والحقيقة أن فلسفة التاريخ في المانيا منذ هيجل تتأرجح بين كونها دعامة للتقدم وبين كونها دعامة للمحافظة[1] .

أما في انجلترا فقد ألهب إندلاع الثورتين الفرنسية والأمريكية المفكرين والكتّاب الانجليز . فقد كتب الوزير المعارض ريتشارد بريسRichard Price « ملاحظات حول الحرية المدنية »[2] دفاعاً عن المستعمرات الأمريكية مما سبب رد فعل محافظ من بيركBurke في « التأملات »[3] ثم رد فعل تحرري على بيرك من برستليPriestley

فالحكومة تمثل الطغيان ، وقامت بنفي كل الشبان المتعاطفين مع الثورة الفرنسية ، ووقع الاضطهاد على توماس بينThomas Paine (١٧٣٧ - ١٨٠٩) لنشره « حقوق الإنسان »[4] داعياً للثورة . ولكن أكبر ممثل لهذا العصر كان هو وليم جودوين William Godwin (١٧٥٦ - ١٨٣٦) في كتابه « فحص خاص بالعدالة السياسية »[5] في ١٧٩١ وظهر في ١٧٩٣ دون أن يخضع للرقيب لأنه كان في طبعة رخيصة . وقد خضع لتأثير كوندرسيه ، وأراد أن يتجاوز فلسفة مونتسكيو في « روح القوانين » ، فإذا كان مونتسكيو قد جعل التشريع هو عامل التقدم فإن جودوين قد جعله هو العائق عن التقدم . فكل الحكومات وكل الأنظمة السياسية شر وعلى رأسها النظام الملكي ، وبالتالي فسبيل التقدم ليس إصلاح الحكومات بل إلغائها ، والتاريخ هو في النهاية مجموعة الشرور والآثام ، وأن حال الإنسانية هو أسوأ حال مرت به الآن . ويبدو جودوين وروسو هنا أكبر معبرين عن روح الأمر الواقع في القرن الثامن عشر والمعبرين عن مآسي الشعوب .

وقد اعتمد جودوين في نظراته التشاؤمية هذه على التحليل النفسي لهيلفسيوسHelvétius بإمكان تغيير طبيعة الإنسان بتغيير البيئة العقلية والخلقية وليست البيئة الفيزيقية . فقد ولد الإنسان دون استعدادات طبيعية ، ويتوقف سلوكه على تصوراته وبتغيير أفكار الناس التي هي وليدة الأنظمة السياسية والدينية يتغير حالهم ، وهنا تبدو أهمية التربية . لذلك قام كوندرسيه بعمل خطة للتربية الشاملة . أما جودوين فيعتبر المدارس سلطة في يد الحكومة أقوى من سلطة الكنيسة توجه بها الشعوب أينما تشاء ، ووسيلة لنشر الأفكار المسبقة التي يبثها الأمراء ورجال الدين في نفوس الناس ، والأمل منوط بالمفكرين الأحرار لتنوير الرأي العام ومناهضة الأفكار السائدة .

وقد لاقت فكرة التقدم نحو الكمال هجوماً شديداً من مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) Malthus في مؤلفه « محاولة في مبدأ السكان »[6] الذي ظهر في ١٧٩٨ دون وضع اسمه عليه . وقد بدأ مالتوس من افتراض كوندرسيه الذي يقضي بأنه قد يأتي يوم يفوق فيه عدد السكان كمية الإنتاج التي تسمح ببقائهم ولكن ذلك اليوم ما زال بعيداً ، ويمكن أن تستعد الإنسانية له من الآن أو أن تستغل الأراضي الشاسعة غير المزروعة حتى الآن كما يقترح جودوين ، ولكن مالتوس يقوي الافتراض ، ويجعله حقيقة بديهية ، ويضعه في قانونه المشهور : إن الزيادة

(1) Ibid. pp. 256;59.
(2) Observation on Civil Liberty.
(3) Reflexions.
(4) Rights of Man.
(5) Inquiry concerning Political Justice.
(6) Essay on the Principle of Population.

السكانية تتضاعف باستمرار ٢ ـ ٤ ـ ٨ ـ ١٦ ـ ٣٢ في حين أن زيادة الإنتاج تسير طبقاً للعدد الحسابي ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ فالعالم يسير نحو مجاعة حقيقية ومستقبل البشرية مهدد بالفناء .

وقد استمر تلاميذ جودوين من الشعراء أمثال وردزوورث Wordsworth (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) ، وكوليردج Coleridge (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) ، وسوذي Southey (١٧٧٤ ـ ١٧٤٣) ، وشيلي Shelly (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) . فقد كان وردزوورث مدافعاً حاراً عن الثورة الفرنسية ثم أصبح تلميذاً لجودوين ثم تنكر للثورة الفرنسية بعد عصر الإرهاب . أما سوذي فقد كان خضاعاً لتأثير روسو ثم أصبح من تلاميذ جودوين بفضل كوليردج وكونوا جماعات مثالية Pantisocratic في أمريكا تتحقق فيها السعادة في بيئة إجتماعية تجمع بين الواجب والمصلحة ، وبذلك سبقوا محاولات أوين Owen (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) وكابيه Cabet (١٧٨٨ ـ ١٨٥٦) ولما وجدا تحقيق حلمهما مستحيلاً تراجعا ، وأصبح سوذي من الدعامات المحافظة على الدولة وانضم إلى جناح المحافظين وكأنه لم يؤمن في يوم ما بالتقدم . ورأى أن التقدم عملية بطيئة تقوم على دعائم إصلاحية تؤسسها الكنيسة . وقد عبر شيلي في أشعار خاصة في « ثورة الإسلام » عن هذا الكمال النهائي الذي تبلغه الإنسانية بتحررها من النظم الدينية والسياسية على طريقة جودوين .

وقد ارتبطت فكرة التقدم أيضاً بالاشتراكية خاصة في مرحلتها الأولى ، المرحلة العاطفية على يد سان سيمون في فرنسا وروبرت أوين في انجلترا قبل أن يحولها ماركس إلى علم اجتماعي دقيق ، وكان من المسلمات أن النظم السياسية هي المسؤولة عن مآسي الناس وشرور العالم ، وأنه بتغير هذه النظم يتحقق التقدم المنشود . وقد استمرت هذه النظرية من القرن الثامن عشر كفكرة حتى القرن التاسع عشر كثورة ، وقد عرف أوين ذلك من جودوين . وعلى هذا فيمكن القول بأن نظريات التقدم كانت على نوعين : الأول هو التقدم الذي يتحقق بالفعل على أيدي المثاليين والاشتراكيين ، فالجماعة هي محرك التقدم ، والاشتراكية أو الاقتصاد الموجه هو نظريته السياسية ، والثاني التقدم الذي لا حدود له والذي لا يتحقق إلا في المستقبل البعيد ، والحرية هي محرك التقدم والليبرالية هي نظريته السياسية[١] .

ولكن يبدو أن فكرة التقدم كانت نهايتها قريبة . وقد بدأت هذه النهاية بمجرد انتهاء الثورة الفرنسية بعد الارهاب وعودة الملكية فنشأ مفكرون يدافعون عن النظام الملكي وعن الكاثوليكية وعن الأمن والنظام، ونشأ رد فعل على فكرة التقدم التي حمل لواءها مفكرو الثورة الفرنسية . وكأن القرن التاسع عشر على الرغم مما يبدو من أنه عصر فلسفة التاريخ هو بداية النهاية بالنسبة لفكرة التقدم . وكان دعاة هذه لحركة المحافظة الجديدة هم شاتوبريان Chateaubriand (١٧٦٨ ـ ١٨٤٨) ، جوزيف دي ميستر Josèphe de Maistre (١٧٥٣ ـ ١٨٢١) ، دي بونالد De Bonald (١٧٥٤ ـ ١٨٤٠) ولامنيه Lamenais (١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) بالرغم من استمرار الأساس العلمي المادي من كونديالك وهلفسيوس إلى كابينس ودي تراسي De Tracy (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) الذين التفّ حولهم علماء العصر من أمثال لابلاس Laplace وبيشا Bichat ولامارك Lamarck وهم ما يسمون بالايديولوجيين Ideologues وهي كلمة صاغها دي تراسي كي يميز بها البحث الفكري القائم على مناهج لوك وكونديالك من الأبحاث الميتافيزقية القديمة . وكان مبدأ الايديولوجيين هو عمل العقل في الواقع ورفض الاستنباطات القبلية ، وهم الذين ورثوا مفكري « دائرة المعارف » ، فقد آمنوا بالتقدم المطلق للمعرفة وبالتنوير العام وبالعقل الاجتماعي .

وكانت أول نتيجة لعمل الايديولوجيين رد اعتبار العصر الوسيط الذي اعتبره فلاسفة التنوير والتقدم بوجه عام عصر ظلام وعقم ، فقد ساعدت المسيحية على تنوير الأذهان ، وعلى فتح مجالات للذهن البشري كانت مغلقة

---

(1) Bury, pp. 224-37.

عليه ، وعلى صنع حضارة وتأسيس مدنية ، وقد قامت الكنيسة بدورها في صنع الحضارة . لقد ساعدت العصور الوسطى على تطور القدرات الذهنية وعملت على نشر المدنية كما عبرت عن ذلك مدام دي ستال في « الأدب في علاقته مع النظم الاجتماعية »[1] . وقد أيد شاتو بريان نفس الدعوى في « عبقرية المسيحية »[2] معلناً الحرب على فلسفة التنوير وعدائها للمسيحية ، وصاغ الحجج تأييداً للعقائد الأرثوذكسية : الخطيئة الأولى ، والانهيار الأول . . . إلخ .

ولم يعتمد في ذلك على المنطق بل اعتمد على العاطفة واحساس الأديب ، مما أوقع الحركة الرومانسية أيضاً في براثن دعوى الأيديولوجيين في تيار رجعي محافظ واحد يدعو للملكية والكنيسة . ومن ثم توارت فكرة التقدم وحدثت ردة إلى روسو لنقد المدنية والحضارة والرجوع بالإنسان إلى حالة أولى وعصر ذهبي .

أما بونالد ودي ميستر ولامنيه فقد كان مثلهم الأعلى إقامة حكومة دينية للعالم ضد الحكم الدستوري (إنجلترا) أو الحكم الثوري (فرنسا) . وفي هذا الصراع بين التقدم والتراجع ، تعود العناية الإلهية من جديد حارسة للعالم ، وفي نفس الوقت تنهار الإنسانية ولا ترقى إلا بالرجوع إلى الوراء . ولم يقلل من ذلك محاولة مدام دي ستال من إفتراض تقدم في الحس الأدبي للانسانية وبالتالي يكون الأدب الأوروبي الحالي أرقى من الأدب القديم . ولما كان الأدب مرتبطاً أشد الارتباط بالنظم الاجتماعية ، فالارتقاء الأدبي لا بد وأن يتضمن بالضرورة رقياً إجتماعياً.ولم تنجح محاولتها في التعريف بالحضارة الألمانية في إيقاف المد التاريخي في فرنسا . فبالرغم من ترجمة ادجار كينيه Edgar Quinet « لأفكار » هردر ، وترجمة رودريج Rodirigues « لتربية الجنس البشري » للسنج ومعرفة كوزان بهيجل وترويجه له إلا أن الرجوع إلى الوراء كان له الأولوية على التقدم إلى الأمام . لقد حاول كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧) الترويج لفلسفة هيجل في فرنسا والتركيز على التقدم . ففي محاضراته التي ألقاها في السربون في ١٨٢٨ تحدث عن حتمية التطور التاريخي وعن اكتمال هذا التطور في الفلسفة وليس في الدين ، وقسّم تاريخ الإنسانية إلى مراحل ثلاث كل منها تسودها فكرة أساسية ، الأولى الشرق وتسوده فكرة اللانهائي ، والثانية القديم وتسوده فكرة النهائي ، والثالث العصر الحديث وتسود العلاقة بين النهائي واللانهائي وبالتالي ينتهي التقدم ويصبح المستقبل لا دور له بعد أن تحقق في الحاضر . وبالرغم من عداء كوزان للايديولوجيين لاعتمادهم على الفلسفة المادية فقد دعا الأرثوذكسية لنصرة فكرة تقدم الجنس البشري حتى وإن كان هذا التقدم قد توقف فإنه على الأقل لا يرجع إلى الوراء .

وقد تناول جفروا Jouffroy (١٧٩٦ - ١٨٤٢) موضوع التقدم أيضاً على طريقة هيجل وفيكو ، فالتقدم في العقل ، وتكون مهمة المؤرخ هي تتبع التقدم في تاريخ الأفكار ،وهو تقدم حتمي لا دخل فيه للعناية الإلهية[3] . ثم أعقبه جيزو Guizot (١٧٨٧ - ١٨٧٤) في محاضراته عن الحضارة الأوربية[4] . فالحضارة تعني التقدم ، والتقدم يعني الحضارة ، ولكنه تقدم عقلي عام يشمل حواس الإنسان ورغباته . وقد سببت هذه المحاولات في كتابة التاريخ نشأة المدرسة التاريخية في ألمانيا وعلى رأسها إيشهورن Eichhorn وسافيني Savigny (١٧٧٨ - ١٨٦١) ونيبور Neibuhr (١٧٧٦ - ١٨٣١) التي ترى أن تقدم القوانين والنظم هو تطور طبيعي لأذهان الشعوب ومن ثم أفترقت عن « العقل الشامل » الذي تحدثت عنه فلسفة التنوير ، واستبدلت به عقليات الشعوب مما غذّى روح القومية في القرن التاسع عشر .

ولكن يبدو أن الردة التي حدثت بعد عودة الملكية في فرنسا في النصف الأول من القرن التاسع عشر قد ولدت ردة أخرى على مستوى الفكر فحدث تراجع في مفهوم التقدم . لقد حدد المفهوم مسار التغيير بأن التغير هو

---

(1) Litterature considerée en sa relation avec les Institutions sociales 1801.

(2) Genie du Christianisme 1802.

(3) Réflexions sur la philosophie de L'Histoire, 1825.

(4) L'Histoire de la Givilization en Europe.

باستمرار نحو الأفضل من ملكية إلى جمهورية ، ومن ديكتاتورية إلى ديمقراطية ومن تسلط إلى حرية ، ومن ظلم واستغلال إلى عدالة إجتماعية . ولكن بعد عودة الملكية أصبح النظام أفضل من التغير ، والوضع القائم أحسن من الثورة عليه ، فظهرت فكرة النظام والقانون واستتباب الأمن . وبالتالي إنتهى مفهوم التقدم بالفعل حتى ولو استمر المفكرون يبحثون عن قانون للتطور ، وذلك أن التطور ينتهي في نهاية الأمر إلى استقرار النظام[1] .

وتحقيقاً لهذا التحول انتقل مفهوم التقدم من فلسفة التاريخ إلى علم الاجتماع ، فالتاريخ هو المجتمع في حركته ، والمجتمع هو التاريخ في سكونه . فبدل اعتماد المفهوم على أفكار العقل والطبيعة تحول إلى تحليل اجتماعي إحصائي وقد قام بذلك ثلاثة مفكرين هم فورييه Fourier (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧) وسان سيمون Saint- Simon (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) وكونت Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) فقد أجمع الثلاثة على بلوغ الإنسانية مرحلة من التطور يسودها الثبات ويعمها النظام .

خرج كونت من سان سيمون وخرج سان سيمون من كوندرسيه ولكن فورييه نشأ مستقلاً لا يعترف بأستاذية أحد عليه واعتبر نفسه نيوتن علم الاجتماع . وقد حاول إعطاء خطة شاملة لتنظيم المجتمع على مبدأ التعاون الصناعي وتصور أنه وجد هذا الميدان في قانون « الجذب الانفعالي » فالانفعالات الإنسانية هي سبب الشقاء ، ومهمة الإنسان هي أن يحولها سبباً للسعادة ، وبالتالي فعليه معرفة القانون الذي يحكم مسار الإنفعالات . وقد أقام فورييه تصوره على مبدأ التعاون دون أن يكون بالضرورة مبدأ اشتراكياً . فالأسرة وحدة اجتماعية يجب استبدالها بوحدة أكبر يسميها فورييه الكتيبة Phalange تكتفي بذاتها اقتصاديا ، وتتكون من حوالي ١٨٠٠ إنسان يعيشون معا في بناء كبير تحوطه جميع المرافق العامة . الملكية الفردية قائمة ولكن يعيش الأغنياء والفقراء معاً ، ويتم توزيع الإنتاج عليهم طبقاً للعمل والقدرات مع وجود حد أدنى للدخل . وعلى هذا النحو يمكن التخفيف من هذه الانفعالات وبداية عهد جديد في تطور الإنسانية . وعمر الإنسانية هو ٨١٠٠٠ سنة انقضى منها ٥٠٠٠ سنة ، وسندخل في عصر يزداد فيه التآلف يتبعه عصر انهيار . وما انقضى يمثل عصر الطفولة ، والآن نحن في عصر الصبا عصر المدنية حيث يبدأ الانسجام والتآلف من جديد . وليس على من عاش في عصر الانهيار أن يتحسر أو من عاش في عصر التآلف أن يبتهج وذلك لأن الإنسان يعيش في عصور متوالية طبقاً لعقيدة تناسخ الأرواح التي افترضها لسنج من قبل . وهكذا تنتهي فكرة التقدم وتعود من جديد إلى الفكر الأسطوري والافتراضات النظرية بعد أن كانت مبدأ لتقدم التاريخ وتطور الإنسانية .

وقد استمرت فكرة التقدم عند سان سيمون مؤكداً أن العصر الذهبي ليس خلفنا بل أمامنا ، لم يشهده الأجداد بل سيراه الاحفاد . وقد نشأ سان سيمون متعاطفاً مع فولتير والثورة الفرنسية ، وأخذ كوندرسيه أستاذاً له ، واستمد منه فكرتين : الأولى أن علمي الأخلاق والسياسة يعتمدان أساساً على علم الطبيعة ، والثانية أن التاريخ هو التقدم . لقد عرف كوندرسيه التاريخ بأنه تقدم في المعرفة ولكن سان سيمون يرى أن هذا التصور للتقدم محدود الأفق وأن كوندرسيه أغفل الأهمية الاجتماعية للدين كما قلل من شأن العصور الوسطى واعتبرها عصور ظلام وتخلف . ويبدو أن سان سيمون كان معبراً عن رد الفعل الديني الذي نشأ في عصر إعادة الملكية ، ورأى أن الدين له دور اجتماعي طبيعي وشرعي ولا يمكن إغفاله أو تناسيه . فالظاهرة الدينية مثل باقي الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها . الدين علم مغلف بالعواطف والانفعالات وناشيء عن حاجات نفسية . فالعصور الوسطى تمثل طوراً أساسياً في تطور الإنسانية ، وحاولت تحديد الصلة بين القوى الروحية والقوى الزمنية . فالدين كالعلم والسياسة والاقتصاد يشارك في صنع التقدم على مستوى العصر . ولم يشأ سان سيمون ترك التقدم بلا قانون يحكمه ، وصاغ قانوناً مؤداه أن قانون التطور هو أن عصور التنظيم والبناء تأتي بعد عصور التقدم والثورة . كانت العصور

(1) Bury, pp. 260-77.

الوسطى عصور تنظيم ثم تلاها عصر نقد وثورة قد انتهى الآن ولا بدّ من أن يتلوه عصر نظام من جديد . ولما كان العصر الآن عصر العلم فسينشأ دين يقوم على العلم الطبيعي ، ويحلّ محل المسيحية ومذهب التأليه . وسيقوم العلماء بنفس الدور الذي قام به رجال الدين في العصر الوسيط . ولما كانت غاية التقدم هي تحقيق السعادة فإن ذلك يتم أولاً للطبقة العاملة عن طريق تنظيم الحكومة وتحقيق الاشتراكية ، ورفض مفاهيم الليبرالية والديمقراطية والحرية والمساواة كما هو الحال عند الأيديولوجيين دعاة الرجعية والمحافظة . أما المستقبل فستحكمه حكومة واحدة للبلاد الأوروبية حيث يتحقق السلام الدائم ، وتنتهي الحروب . ولا بأس أن تكون الحكومة البرلمانية في النظام الملكي الفرنسي هي الحكومة الشاملة .

وقد روج تلاميذ سان سيمون لمبادئه وعلى رأسهم رودريج Rodrigues وأنفانتان Enfantin (١٧٩٦ - ١٨٦٤) وأسسا مجلة Producteur يعبران فيها عن تصورهم للتاريخ ، فالشعوب تنتقل من العزلة إلى الوحدة ، ومن الحرب إلى السلام ، ومن الصراع إلى التعاون ، وبالتالي يكون برنامج المستقبل هو الارتباط والتعاون القائم على أسس علمية لا دينية وتكون القوة التنظيمية موجودة عند العلماء وليس عند رجال الدين . ويقوم المجتمع على ثلاث طبقات : العلماء والفنانون ، ويعيش الناس كل طبقاً لقدراته إذ تستحيل المساواة التامة نظراً لاختلاف قدرات الناس ولكن اللامساواة القائمة على العمل والاستحقاق هي ما يقبله العقل . ويجب الخضوع للسلطة ، سلطة الحكومة والدولة ، كما يجب الحفاظ على النظام العام حتى يتحقق التقدم ! فالسلطة السياسية هي عصب التقدم وليس الشعب أو الجماهير . ولن يتحقق التقدم بالثورة والخروج على النظام بل تدريجياً خطوة فخطوة . وهنا يبدو أن أتباع سان سيمون قد وجدوا في النظام الثيوقراطي الذي دعا إليه جوزيف دي ميستر نموذجاً للحكومة القوية . ولكن أقوى عارض لأفكار المدرسة كان بازار Bazard (١٧٩١ - ١٨٣٢) فقد تصور الجنس البشري كوجود جماعي واحد يظهر في التاريخ طبقاً لقانون التقدم وهو قانون فيزيولوجي للانواع الإنسانية يتكوّن من التحول من العهد العضوي Organic إلى العهد النقدي Critic ففي العهد العضوي يعيش الناس في تآلف وإنسجام في حين أنهم في العهد النقدي يتصارعون وتتضارب أهواؤهم . وقد مرت اليونان بالعهد العضوي قبل سقراط ثم تلاه عهد نقدي أدى إلى الغزوات البربرية ثم إلى عهد عضوي جديد منذ عصر شرلمان حتى نهاية القرن الخامس عشر ثم تلاه عصر نقدي منذ لوثر حتى سان سيمون وقد آن الأوان الآن لظهور عصر عضوي جديد . كما يبين تطور التاريخ مبدأ الترابط الاجتماعي وليس الصراع الاجتماعي فتكبر الوحدات الاجتماعية من الأسرة إلى المدينة إلى الأمة إلى الكنيسة الأممية ، وستتجه الإنسانية في المستقبل نحو وحدة الجنس البشري وطبقاً لمدى تحقيق مبدأ التعاون تتطور الإنسانية . فإذا غاب ظهر استغلال القوي للضعيف وإذا تحقق تدريجياً تنتقل الإنسانية من مرحلة إلى مرحلة فمثلاً من أكل لحوم البشر إلى الرق إلى العبودية إلى الاستغلال في المجتمع الصناعي وفي المجتمعات الرأسمالية التي تقوم على مبدأ الملكية الفردية وبتقوية التعاون تتحول الملكية من فردية إلى جماعية أو من ملكية خاصة إلى ملكية الدولة . فالمجتمع المستقبلي هو مجتمع اشتراكي . ويتحقق هذا المجتمع ليس عن طريق التشريع أو التربية بل بإقامة دين جديد لا يكون هو المسيحية لأنها قائمة على ثنائية المادة والروح بل يكون دين توحيد يتكوّن من مبادىء بسيطة مثل : الله واحد ، الله هو كل شيء ، وكل شيء هو الله ، هو الحب الشامل يظهر في الروح والمادة . ويقابل هذا الثالوث ثالوث آخر : الدين والعلم والصناعة . وقد قام أحد أتباع سان سيمون بترجمة محاولة لسنج في تربية الجنس البشري نظراً لتعاطفهم مع مضمونها كما حاولوا إنشاء جماعات فعلية تقوم بتحقيق هذه المبادىء في فرنسا وفي مصر ولكنها انتهت إلى الأفول .

ولكن أوجست كونت هو الذي استطاع تحويل آراء سان سيمون ومدرسته إلى نظرة مضبوطة مستبعداً منها أحلامهم ونبوءاتهم ، فنظّم المعرفة الإنسانية في وحدة شاملة ، وحلل التاريخ وأسس علم الاجتماع محاولاً إيجاد قانون شامل لتقدم الإنسانية ولكنه ظلّ مديناً لأستاذه ببعض أفكار أساسية في مذهبه مثل تقابل الظاهرة الاجتماعية

والحالة العقلية في فترات التاريخ وأن المرحلة القادمة هي مرحلة تنظيم مثل مرحلة العصور الوسطى ، وأن حكومة العلماء هي المنوط بها هذا التنظيم كما أن فكرة الفلسفة الوضعية أيضاً مستمدة من أستاذه ، ولكن كونت هو الذي أعطاها صورتها العلمية والمنهجية . وقد نشر في ١٨٢٢ وهو في سن الاثنين وعشرين عاماً « خطة للعمليات العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » حدد فيها قانون الحالات الثلاث المشهور : اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية ، فقد حاولت الإنسانية أولاً تفسير الظواهر الطبيعية باللجوء إلى الآلهة والقوى الغيبية التي يفترضها الخيال ثم تقدمت الإنسانية فظهرت المرحلة الثانية التي تفسر فيها نفس الظواهر باللجوء الى المبادىء المجردة . وبعد أن تقدّمت الإنسانية أكثر أتت المرحلة الثالثة التي تفسر فيها الظواهر تفسيراً علمياً معتمدة على الملاحظة والتجربة. وهو قانون نفسي يحكم تطور الذهن البشري . في الحالة الأولى يخترع الذهن وفي الثانية يجرّد ، وفي الثالثة يخضع للوقائع . والدليل على الوصول إلى المرحلة هو الايمان بحتمية قوانين الطبيعة واطرادها . وتاريخ الإنسانية هو تاريخ أفكارها ، وتطور الأفكار هو الذي يحدد أيضاً تطور الإنسانية . وقد لا تتفق كل فروع المعرفة البشرية في نفس مراحل التطور فقد يسبق فرع فرعاً آخر . ويجعل كونت مهمته تحويل العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع خاصة من المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية أي العلمية . وقد توجد المراحل الثلاث في نفس العصر ، فقد تبدو فكرة لاهوتية في إحدى جوانبها وميتافيزيقية في جانب آخر ووضعية في جانب ثالث . وهنا يجب على الفيلسوف أن يختار الأفكار الاجتماعية والأخلاقية دون غيرها لأنها مستمدة من أعلى العلوم وأرقاها في سلم العلوم كما أنها أكثر العلوم شيوعاً وأكثرها تعبيراً عن واقع الناس . ويتحقق التقدم على جميع المستويات ، فهو تقدم مادي وأخلاقي وذهني في آن واحد . وقد ينتكس التقدم ويتأرجح وذلك يرجع إلى أسباب ثلاثة: العنصر أو الجنس ، والبيئة الجغرافية ، والعمل السياسي المقصود ، ولكن يظل التقدم مستمراً .

ويلتمس كونت تحقيقاً لقانون الحالات الثلاث في تاريخ الإنسانية الذي يقتصر في نهاية الأمر على التاريخ الأوروبي بل وعلى الصفوة منه ، واعتبر الهند والصين مجرد مقدمات لتاريخ الانسانية وغفل عن دور البرهمانية والبوذية والإسلام . وقد انتهت المرحلة اللاهوتية في نهاية القرن الرابع عشر ، وانتهت المرحلة الميتافيزيقية في عصره ، وبدأت المرحلة الوضعية . وتنقسم المرحلة اللاهوتية ذاتها إلى ثلاث فترات من الفتشيه Fétishisme إلى تعدد الآلهة إلى التوحيد . وتتميز فترة تعدد الآلهة بظهور الرق ، والخلط بين الروحي والزمني ، والانتقال بين عهدين الثيوقراطي الذي تمثله مصر والحربي الذي يمثله الرومان أما اليونان فإنها متأرجحة بين العهدين . وقد ظهر التوحيد في فلسطين (جوديا Judea) وثم التفرقة بين الروحي والزمني (مهمة الأولى التربية ومهمة الثانية العمل) ومن عيوب هذه الثنائية ظهور اللاهوت اللاعقلي . وتمثل عقيدة البابوية تقدماً كبيراً في تاريخ الإنسانية لأنها أعطت المجتمع أساساً تنظيرياً شرعياً بدلاً عن العقائد الغامضة ! وهنا يلتحق كونت بجوزيف دي ميستر في دفاعه عن الحكم الثيوقراطي الممثل في البابوية . ويمثل الإنتقال من الشرك إلى التوحيد أفولاً في الروح الدينية ، وسيادة الحكمة الإنسانية على الوحي الإلهي ، ولكن سيطرة الكنيسة ورجال الدين على الحياة الدينية كان عامل تقدم أمام التأملات النظرية في العقائد .

ثم انهارت الكاثوليكية القائمة على التوحيد ، وبدأت المرحلة الميتافيزيقية معتمدة على الفلسفة الخلقية منذ القرن الرابع عشر وبداية الاضطرابات والقلاقل الاجتماعية . فالروح الفلسفية رافضة وهادمة ، وأدت الفلسفة النقدية للأوضاع القائمة إلى سيادة الفوضى وقد كان هوبز وسبينوزا وبيل من كبار الهادمين الناقدين في القرن السابع عشر وتابعهم روسو في القرن الثامن عشر . ونشر هلفسيوس أخطاء عدة منها تساوي البشر في قواهم العقلية ، وقامت الفلسفة النقدية كلها على أخطاء ثلاث : السيادة للشعب ، والمساواة ، وحق كل إنسان في البحث الحر ! وهو ما أدى في النهاية إلى سيادة الفوضى وقلب الأوضاع والخروج على النظام . فالسيادة الشعبية تعارض المؤسسات والنظم وتجعل المرؤوسين رؤساء ، والرؤساء مرؤوسين أما المساواة فتؤدي إلى الفوضى بالإضافة إلى أنها

تمثل تصوراً زائفاً ، فالبشر غير متساوين في قدراتهم وبالتالي في أوضاعهم الاجتماعية . أما حق كل إنسان في البحث الحر فإنه يقتصر على الانتقال من المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية . ولقد أدى القضاء على القوى الروحية الممثلة في الكنيسة إلى شيوع الفوضى وسيادة الروح القومية مما جعل العصور الحديثة أقل تقدماً من العصر الوسيط ! ومع ذلك فقد كانت الروح الميتافيزيقية في فرنسا أقرب إلى الوضعية العقلية من التصوف الألماني أو النزعة التجريبية الإنجليزية . وقد كانت مهمة الثورة هي نقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة ، ولكن النظام أتى ليخلف الثورة . ولقد انتهت المرحلة الميتافيزيقية لأنها أغفلت مآثر العصر الوسيط ، واستعارت من اليونان والرومان ! وبالرغم من محاولة نابليون لإعادة النظام إلا أنه لم يفلح في القضاء على الروح اللاهوتية والحربية ، ولم تنجح أيضاً أنظمة الحكم التالية له ، الملكية البرلمانية ، فقد كان حكماً طوباوياً انتهى إلى انقضاء المرحلة الثانية .

وأخيراً أتت المرحلة الوضعية بعد أن أدت الروح الميتافيزيقية دورها التاريخي وبدأت دراسة المجتمعات دراسة علمية ، وتأسيس علم الاجتماع الوريث لكل العلوم الإنسانية . وهو إما علم إجتماع استاتيكي لدراسة قوانين الترابط الاجتماعي أو علم إجتماع دينامي لدراسة تطوره . الأول يكوّن نظرية النظام والثاني نظرية التقدم . وتتميز هذه المرحلة النهائية بتنظيم المجتمع على أسس علمية وعلى التمييز بين الروحي والزمني الذي تحقق من قبل في فترة التوحيد في المرحلة اللاهوتية .سيحلّ العلماء محل القساوسة ، والعلم محل اللاهوت ،والمجامع العلمية محل المجامع الكنسية ويُقضى تماماً على الروح اللاهوتية والروح العسكرية أكبر عقبتين أمام التقدم . فالكاثوليكية الآن حطام ، والحروب تقترب من النهاية ، والبلاد الأوروبية تقترب من وحدتها تحت امرة « قوة روحية » لا تقضي على قوميتها من أجل أممية فارغة .

وقد وجهت انتقادات كثيرة لقانون الحالات الثلاث . منها التوحيد بين التقدم الاجتماعي والتقدم العقلي ، وأن الدين والفلسفة والعلم لها جذور مشتركة واحدة في الذهن البشري ، وأن هذه الحالات الثلاث مجرد افتراض ميتافيزيقي لا يسانده تعليل علمي أو احصاء دقيق ، فمثلاً ليست الديانة الفتشية بالضرورة أولى مراحل الديانات وسابقة على تعدد الآلهة أو التوحيد بل قد يرى بعض علماء الأديان أنها مرحلة متأخرة كما أن هذا القانون مستمد من التاريخ الأوروبي وحده وقائم على التوحيد بين التاريخ الإنساني العام والتاريخ الأوروبي مستبعداً حضارات الهند والصين وفارس ومصر أي حضارات الشرق بوجه عام . هذا فضلاً عن أنه قانون حتمي صرف لا يفسح المجال للحدوث في التاريخ أو لأي نوع من الحرية او المصادفة كما فعل فولتير أو كورنوCournot . كما يؤخذ على صاحبه أنه أصبح ضحية مذهب مغلق ، وبالتالي فقد الطابع العلمي ، وتكيّف الواقع حسب الافتراض الذهني . كما أنه كان من دعائم النظام والسلطة وضد التغير والثورة ، وهو ما عناه ماركيوز فيما بعد بتوحيده بين الفلسفة الوضعية وفلسفة الثورة المضادة . لذلك انتهت الفلسفة الوضعية بأن أصبحت حليفة الفلسفة الرجعية كما وضعها الأيديولوجيون كرد فعل على فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ، ولم تستمر روح الثورة الفرنسية بنت التنوير إلا في الفلسفة الماركسية والثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر[1] .

وقد أثّر كونت في عديد من المفكرين في القرن التاسع عشر سواء كانوا من تلاميذه المباشرين مثل ليتريه Littré (١٨٠١ - ١٨٨١) ، وتين Taine (١٨١٨ - ١٨٩٣) في فرنسا أو من أنصار تياره الوضعي مثل مِلMill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) في انجلترا الذي حاول استقراء القوانين التجريبية للطبيعة البشرية . ثم حاول بُكلBuckle في « تاريخ المدنية في انجلترا »[2] ترويج فكرة التقدم وقوانين التاريخ العامة في المناقشات السياسية وعلى صفحات الجرائد معتبراً أن مسار التاريخ يتحدد بعاملين : الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية . وانتهى الى نتيجتين :

(1) Bury, pp. 290-306.

(2) History of Civilization in England, Vol. I,II, 1857, 60.

الأولى أن الإنسانية في مراحلها الأولى قد خضعت للطبيعة الخارجية اكثر من خضوعها للطبيعة االانسانية وأنه بمسار التقدم ينقلب الوضع وتخضع الإنسانية للطبيعة الإنسانية أكثر من خضوعها للطبيعة الخارجية ، ويصبح الإنسان سيداً للطبيعة . والثانية أنّ الذي يحكم التطور ليست هي القوى العاطفية والأخلاقية بل العقل ، فهذه القوى ثابتة ومن ثمّ فالدين الذي يقوم على هذه القوى ليس عاملاً حاسماً في تطور البشرية في حين أن العقل هو المحرك والعامل الحاسم في تطور الحضارة الأوروبية . وقد تأثر بكل في تصوره للظاهرة الاجتماعية كظاهرة طبيعية بكتيليه Quetelet (١٧٩٦ ـ ١٨٧٤) الذي رأى أن الظواهر كلها إنسانية أم طبيعية تسير وفقاً لنظام مطرد يمكن معرفته بالاحصاء . وقد روّج أيضاً لفكرة تقدم الإنسانية وخضوعها للقانون الطبيعي الفيزيولوجي الأمريكي درابر Draper في كتابه « تاريخ التطور العقلي لأوروبا »[1] مقارناً تطور المجتمع بتطور الفرد . فكما يخضع الفرد لقانون بيولوجي للتطور فكذلك المجتمع ، فحياة الفرد هي حياة مصغرة لحياة المجتمع ، وخلايا جسم الفرد مثل الأفراد في المجتمع الواحد ، ومن ثم فلدينا لكليهما قانون تطور ذو مراحل خمس: الطفولة المبكرة والطفولة المتأخرة والشباب والرجولة والكهولة ، وبالتالي يخضع التقدم الأوروبي أيضاً لمراحل خمس هي : الاعتقاد Credulity ، الفحص Inquiry ، الايمان Faith ، العقل Reason ، الضعف أو الهزال Decrepitude ، ويرى أن أوروبا الآن في المرحلة الرابعة وتسرع نحو المرحلة الخامسة . والضعف ليس تصوراً سلبياً بل هو قمة التقدم ! ويعني تنظيم العقل الوطني وهو ما قامت به الصين فاستطاعت أن تقيم نظاماً يهدف إلى رفاهية العيش وإلى إطالة العمر . فطريق أوروبا يتجه نحو الصين[2] .

ويبدو انه بعد إعادة الملكية في فرنسا وسيادة الأيديولوجية الرجعية المحافظة كرد فعل على الثورة الفرنسية وفكرة التقدم نشأ رد فعل ثان في الحركات الثورية في أوروبا (١٨٣٠ ـ ١٨٥١) التي بلغت ذروتها في ثورة ١٨٤٨ فقد نشر جافري M.A. Javary في باريس في ١٨٥٠ كتاباً صغيراً بعنوان « فكرة التقدم »[3] يبين أن فكرة التقدم ما زالت هي الفكرة الرئيسية للعصر . وإذا كان التقدم العقلي في توقف أو تقهقر فإن ذلك توقف عارض سرعان ما ينتهي ، فالتقدم المادي ظاهر للعيان ينبىء عن تغير النظم عن قريب ، وانهيار النظم القديمة ، وتأسيس نظم جديدة ، فكل تغير في الواقع يحدث طبقاً لقانون التقدم . وقد رأى ميشيليه وكينيه أن مسار الحضارة هو انتصار تدريجي للحرية ، كما بشر لورو Leroux وكابيه ولو لوبلان Louis Leblanc وبرودون Proud'hon بشيوعية إنسانية بل إن البرجوازيين الذين استفادوا من حكم لوي فيليب Louis Philippe والعمال الذين أطاحوا بحكمه كلاهما آمنا بالتقدم ،وكانت الجريدة التي أسسهالوي لوبلان التي نشر فيها « تنظيم العمل »[4] أسمها « جريدة التقدم »[5] كما أن معظم المشاكل النظرية مثل الصلة بين حرية الفرد والسلطة السياسية أومشكلة الجبر والاختيار أو التشاؤم والتفاؤل كانت تُحلّ طبقاً للتقدم وأخذ أكثر الحلول تحقيقاً للتقدم .

وفي هذا المدّ الثوري المستمد من الثورة الفرنسية والذي كان رد فعل على رجعية كونت ظهرت فكرة المساواة الشاملة والمجتمع بلا طبقات على أنها غاية التقدم ، وتمثلها الحركات الشعبية ضد البرجوازية . وقد عبّر عنها توكفيل Tocqueville (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) في كتابه المشهور « الديموقراطية في أمريكا » . فقد وجد بعد رحلته إلى أمريكا في المجتمع الأمريكي المساواة في الظروف وهي الفكرة التي يقوم عليها كل شيء ، وانتهى إلى أن المساواة هي غاية الإنسانية وضعتها العناية الإلهية ، وتشير إليها بالضرورة دون توقف أو نكوص .

---

(1) History of Intellectual Development in Europe, 1864.
(2) Bury, pp. 307-12.
(3) De L'Idée du progres.
(4) L'Organization du Travial, 1839.
(5) Revue du progrés.

وقد كان لتوكفيل أثر كبير على برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) فقد أراد أيضاً أن يؤسس علماً للمجتمع ولكن عداءه للدين وشعاره المشهور بأن الملكية سرقة ، وتبشيره بالفوضوية ، وأسلوبه غير المباشر في تعبيره عن أفكاره كل ذلك أوحى بأنه ثائر مضاد للثورة الاجتماعية . والحقيقة أنه قد جمع بين أفكاره الثورية عن المساواة والملكية الشيوعية وبين النزعة الفردية . فطاقات الفرد وحريته هي العامل المحرك للتاريخ والعائق هو النظم والحكومات ، ولما كان من الصعب التوفيق بين حرية الفرد والمساواة الاجتماعية التامة فقد ظن أن تقدم الإنسانية من شأنه القضاء على تفاوت القدرات بين الأفراد ، وفي هذا الوقت لا يحتاج الإنسان إلى نظام أو إلى السلطة أو إلى دولة لأنه سيكون حراً ومساوياً للآخرين . فالتقدم هو طريق الحرية ، والنظريات الاجتماعية السائدة سواء تقدمية أم محافظة لم تأخذ التقدم مأخذ الجد بما فيه الكفاية . والإيمان بالتقدم يتناقض مع الإيمان بالمطلق ولما آثر برودون الايمان بالتقدم فقد أنكر المطلق في حين أن فلاسفة التقدم قد حاولوا الايمان بالتقدم وإثبات المطلق في آن واحد ولذلك انتهوا إلى الإيمان بالمطلق وانكار التقدم !

ولما كانت فكرة التقدم من عوامل ثورة ١٧٨٩ فإنها أيضاً أصبحت شعار ثورة ١٨٤٨ . فقد حاول أرماند ماراستArmand Marrast (١٨٠١ ـ ١٨٥٢) إقامة مبدأ الاقتراع العام على القانون اللامرئي الذي يحكم المجتمعات ، وهو قانون التقدم الذي تمتد جذوره في الطبيعة الانسانية . فالثورات تندلع إذا ما أعيق التقدم، وتكون إعلاناً على انتصار التقدم على التخلف ، والحركة على الثبات ، ويمكن تجنب هذه الثورات والتقلبات المفاجئة بخلق نظم ومؤسسات ديمقراطية من شأنها تبني الأفكار التقدمية وتحقيقها أولاً بأول وبحكومة تمثل الشعب وتأتي عن طريق الاقتراع العام .

وقد ارتبطت ثورة١٨٤٨ أيضاً بأسماء فيكتور كونسيدرانVictor Considérant (١٨٠٨ ـ ١٨٩٣) تلميذ فوربيه وبيير لوروPierre Leroux (١٧٩٧ ـ ١٨٧١) الشيوعي الانساني وتلميذته المخلصة جورج صاند George Sand (١٨٠٤ ـ ١٨٧٦) وبالرغم من أن شيوعيته كانت غامضة وغير مؤثرة إلا أنه كان له تصور للتاريخ . فقد بدأ لورو من أنصار سان سيمون ، ولكنه انفصل عنه ، وأعاد إثبات مبدأ المساواة الذي أنكره سان سيمون . وجعل تحقق هذا المبدأ مقياس التقدم . فتاريخ الانسانية هو تاريخ التقدم الممثل في القضاء التدريجي على الطوائف والطبقات ، وفي المرحلة الحالية من تطور الإنسانية يعني التقدم المساواة. ولكي تحقق الانسانية في المستقبل مثلها الأعلى فإنها تحتاج إلى قوة ورافعة ، فالقوة هي الانسان والرافعة هي فكرة التقدم . ولكن القوة والرافعة تحتاجان إلى سند وهو « التضامن »Solidarite بين أفراد الجنس البشري وجماعاته . والتضامن لديه لا يرتبط بدين يقوم على وحدة الوجود كما هو الحال عند سان سيمون بل يرتبط بنظرية لورو عن العودة إلى الحياة Palingénesie فنحن لسنا أحفاد الأجيال السابقة فقط بل نحن هذه الأجيال بعد أن عادت إلى الحياة من جديد . وكأن عقيدة تناسخ الأرواح التي افترضها لسنج ظلت مرتبطة بفكرة التقدم لأنها تقوم على الاستمرارية والتواصل في التاريخ .

وقد ولّدت ثورة ١٨٤٨ تصوراً آخر للتقدم ، تقدم الإنسانية عند إرنست رينانE. Renan (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) في كتابه المشهور « مستقبل العلم »[1] الذي كتبه في ١٨٤٨ ولم ينشر إلا في ١٨٩٠ ، يبشرّ فيه رينان بأن التاريخ له غاية ، وأن الإنسانية لها مستقبل وهو العلم الذي يسود الغريزة والهوى . وقد كانت الثورة الفرنسية أول محاولة تستقل فيها الانسانية ، وتأخذ مصيرها بيدها بعد أن توقفت أمام الهوى والانفعال . وعلى الانسانية الآن أن تختار بين موقفين : إما اليأس من العقل والوقوع في الشك أو تعويض ذلك بالايمان بسلطة خارجية متمثلة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أو الثقة بالعقل والايمان بتقدم العقل البشري واتجاهه نحو الكمال . وقد اختار رينان

(1) L'Avenir de science.

الموقف الثاني ، وآمن بأن العلم بما فيه فقه اللغة والفلسفة تجعل الانسان قادراً على تحقيق مثل الانسانية الأعلى حيث تتحقق المساواة بين الناس جميعاً . والدولة هي آلة التقدم ، والاشتراكيون على حق في صياغتهم المشكلة التي على الانسانية حلها ولو أن حلهم ليس هو الحل الأمثل لأن الحرية الفردية التي يحددها الاشراكيون هي انتصار حتمي للانسان ، ويجب الابقاء عليها بلا شروط . ولكن رينان بعد أربعين عاماً قد غيرّ موقفه . وأعلن أنه يشك في أن يصبح البشر جميعاً متساويين في يوم من الأيام . فاللامساواة مسطورة في الطبيعة البشرية ، ليست فقط نتيجة ضرورية للحرية بل أيضاً مصادرة حتمية للتقدم . فسيوجد باستمرار أقلية متفوقة . ولكن بقايا اشتراكيته العاطفية جعلته يظن أن الاشتراكية العلمية قد تنتصر في النهاية . ولكنه رأى أن مستقبل الانسانية أكبر بكثير من تطبيق الاشتراكية .

وأمام هذا المدّ الاشتراكي الجديد ، وعودة فكرة التقدم إلى الظهور أعلن البابا بيوس التاسع أنها فكرة خاطئة ، يروّج لها أعداء الكنيسة ، وهي الفكرة الخاطئة الثامنة عشر من قائمة الأخطاء التي أدانها مثل : الليبرالية ، والتسامح ، والديمقراطية ، والاشتراكية ، والعقلانية ![1] .

ولكن يبدو أن المعرض الذي أقيم في بريطانيا في ١٨٥١ قد حقق حقق مآثر التقدم في منجزات بالفعل خاصة بعد اكتشاف قوة البخار والفحم والكهرباء واختراع السكك الحديدية . لم يعد التقدم فكرة أو قانوناً بل أصبح تقدماً مادياً ملحوظاً بالفعل يحقق الرفاهية والخير للناس يتغنى به الشعراء ويصنعه العلماء . فقد نشر سوذيSouthey « سير توماس مور أو مؤتمرات حول تقدم المجتمع »[2] في ١٨٢٩ متنبئاً فيه بأن « البخار سيحكم العالم » وبانتشار المسيحية وبتقدم المسيحيين تصل الانسانية إلى آخر مرحلة في تطورها ، فقد جمعت بين التقدم المادي والتقدم الروحي ، بالرغم من أن سوذي محافظ يدعم سلطة الدولة والكنيسة . كما نشر هاملتونHamilton (١٨٠٥-١٨٦٥) « تقدم المجتمع »[3] مبشراً بكمال الطبيعة الانسانية والوصول إلى عصر ذهبي يختفي فيه الفقر والشقاء . والعقل هو السبيل لتحقيق هذا الكمال . وقد غنّى الشعراء تقدم الانسانية من أمثال تنيسون Tenyson (١٨٠٩ - ١٨٩٢) وفيكتو هوجوVictor Hugo (١٨٠٢ - ١٨٨٥) من أجل وحدة الانسانية والجماعات الشاملة التي سماها تنيسون «برلمان الانسان ، اتحاد العالم » . والتقدم المادي هو الذي سيحقق وحدة البشرية . كما عبّر عن ذلك الأمير كونسورPrince Consort الداعي لمعرض ١٨٥١ القائم على مبدأ « تقسيم العمل » وعلى « التضامن » . وقد تساءل المفكرون هل وازى التقدم المادي تقدم خلقي ؟ هل حقق التقدم الصناعي سعادة الإنسان ؟ وقد كان الرد أحياناً بالايجاب ، فقد الغى الرق في أمريكا ، وأحياناً أخرى بالسلب نظراً لما يسود العالم من حروب ، وبؤس في الطبقة العاملة ، وهو الرد الذي ما زال قائماً حتى الآن[4] .

وأخيراً وجد التقدم آخر أنصار له في نظرية التطور . فقد مرّت فكرة التقدم بمراحل ثلاث : الأولى مرحلة الثورة الفرنسية عندما كان التقدم مسلمة عامة عند جميع المفكرين دون فحص أو تمحيص . والمرحلة الثانية عندما أصبح التقدم خاضعاً لقانون عام يكشف عنه علم الاجتماع أو العلم الطبيعي أو علم التاريخ ، ولكنه ظل قانوناً تأملياً لا يقبله كل العلماء . وفي المرحلة الثالثة تحوّل هذا القانون العام إلى قانون علمي هو قانون التطور على أيدي البيولوجيين وعلماء الأحياء . كان أولهم دارونDarwin (١٨٠٩- ١٨٨٢) في كتابه المشهور « أصل الأنواع »[5] فقد رفض التصور الثابت للطبيعة ، وبينّ تطورها ، وعلل هذا التطور . وما ظنه المفكرون على أنه مجرد افتراض

---

(1) Bury, pp. 313-23.
(2) Sir Thomas More, or Colloquies on the Progress of Society 1829.
(3) The Progress of Society.
(4) Bur, pp. 324-33.
(5) Origin of species.

حاول داروِن إثباته بالعلم وتحويله إلى قانون ، وتخلى نهائياً عن فكرة العناية الألهية . ولا يعني التطور في الحياة الانسانية الاتجاه بالضرورة نحو غاية بل هو تطور محايد علمي لا شأن له بالتفاؤل أو بالتشاؤم بل يمكن تأويله على المعنيين معاً . ويعتمد داروِن في إقامته التقدم على قانون التطور على حجتين ، خضوع الحياة الاجتماعية لنفس القوانين العامة لتطور الأحياء وزيادة السعادة المتضمنة في هذا التطور . ولكن سبنسر Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) هو الذي أقام التقدم على التطور ، وعمّم التطور على الاجتماع والأخلاق في فلسفة تفاؤلية عامة . فقد نشر أولاً « الثبات الاجتماعي »[1] في ١٨٥١ ، وكان ما زال مؤلهاً لم تتضح قوانين التطور في ذهنه بعد . ولكنه أظهر التقدم على أنه أساس نظرية الأخلاق ، وهاجم ثبات الطبيعة الانسانية وأثبت تغيرها الدائم الذي يخضع لقانون التغير ، ولما كان التغير هو قانون الحياة كان بإمكان الانسان الوصول إلى الكمال . وليس الشر ضرورة دائمة في الطبيعة ، فالشر ينتج عن عدم تكيّف العضو الحي مع بيئته ، ويمحّي الشر بوجود هذا التكيف . والمدنية هي مجموع التكيفات بين الانسان والبيئة ، والتقدم هو الخطوات المتتالية التي يتم فيها هذا التكيف . التقدم ليس عرضاً في حياة الانسانية بل ضروري . فالمدنية جزء من الطبيعة ، وكأن الطبيعة تحتوي على غاية قصوى هي السعادة القصوى للجنس البشري دون اللجوء إلى فكرة العناية الالهية مع أن سبنسر في نهاية حياته أقرّ بموجود غائب وراء كل الظواهر يكون بمثابة قواها الكامنة فيها . ولكن هذا التفاؤل وهذه السعادة التي تتحقق في مستقبل الانسانية لا تتطلب إقامة نظم سياسية أو حكومات بل تعني التكيّف التدريجي والتغير النفسي التدريجي ، ويتحقق هذا التكيّف في الحرية الفردية ، فالمقاومة مفيدة ونافعة لازدهار الحرية . وقد عمّم سبنسر قانون التطور الذي عرضه في « المبادىء الأولى » في ١٨٦٢ على « علم الحياة » و « علم النفس » و « علم الاجتماع » في العشرين سنة التالية . وقد تابع أنصار التطور عمل سبنسر مثل هكسلي Huxley (١٨٢٥ - ١٨٩٥) وونود ريد Winwood Read[2] ولوتز Lotze (١٨١٧ - ١٨٨٧) بل لقد تعدّى مفهوم التطور علم الأحياء إلى عالم اللاشعور عند هارتمان Hartmann E. Von (١٨٤٢ - ١٩٠٦) في كتابه « فلسفة اللاشعور »[3] .

ولكن يبدو أن القرن العشرين قد تخلّى عن فكرة التقدم فكان ذلك إحدى مآسيه . فقد تخلى الغرب عن مفهوم الغائية ، واعتبرها خداعاً ووهماً ، فالعالم عند رسل وسارتر لا يسير وفقاً لغاية ، ولا يسعى نحو هدف في حين أن هذه الغاية وهذا الهدف كانا منار فلسفة التنوير ، وكان هو الله من حيث هو تطلع نحو المستقبل ، وتحقيق لكمال الإنسانية[4] . ولم تفلح المحاولات الأخيرة في إحياء الشعور الأوروبي وإعطائه دفعة جديدة فقد كانت محاولة كروتشه Croce (١٨٦٦ - ١٩٥٢) في « التاريخ باعتباره قصة للحرية »[5] آخر ما تبقى من روح هيجل في القرن العشرين ، ومن ثمّ فهي تعبّر عن روح القرن الماضي ومدى دفعته وانتشاره في هذا القرن وقد حاول هوسرل في « أزمة العلوم الأوروبية »[6] وصف تقدم الوعي الأوروبي نحو غاية «Telos» ، ولكن هذه الغاية كانت نظرية خالصة أشبه بالنقطة الهندسية أو مثال أفلاطون وكأن الكمال قد عاد من جديد كمالاً نظرياً عقلياً كما كان الحال في القرن السابع عشر . كما حاول برجسون أيضاً دفع الروح الأوروبي خطوة أخرى ولكن اتجاه هذا الدفع كان إلى أعلى وليس إلى الأمام ، فالحرية ، والديمومة ، والدافع الحيوي ، والذاكرة ، والتطور الخالق ، كل هذا يتجه نحو الأعلى الذي يظهر في الدين الدينامي ، وهو التصوف . ومن ثم فقد التقدم اتجاهه نحو الامام ، واتجه إلى أعلى لمعارضة السقوط والانهيار في الروح الأوروبي ، وبالتالي عادت فكرة التقدم إلى التصور المسيحي الأول القائم على

(1) Social Statics or the Conditions essential to Human Happiness specified and the First of them developed.

(2) The Martyrdom of Man.

(3) Philosophy of the Unconscious.

(4) Bury, pp. 334-52.

(5) History as story of Liberty.

(6) Krisis des Europaischen wissenschaften..

حركتي الذهاب والإياب أي على عقيدتي الخطيئة الأولى والفداء ، وكأن برجسون قد عاد إلى تصور التاريخ القديم في العصور الوسطى عند أوغسطين . كما حاول بعض فلاسفة الوجود مثل سارتر وميرلو بونتي الحديث عن المفارقة وتحديد اتجاهها إلى الأمام وليس إلى أعلى ولكنها مفارقة فردية وجودية ، بها تتجاوز الذات حدود الموضوع ولكنها لا تنقل الفرد من فترة إلى فترة ، لا تنقل الجماعة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى ، فهي مفارقة لإنقاذ الذات من تحويلها إلى موضوع وليس من أجل إنقاذ الجماعة أو تغيير الواقع الاجتماعي إلا عرضاً عن طريق الفرض الذاتي الذي قد يصل إلى حد الانتحار . وقد تحول التاريخ كله عند هيدجر إلى بعد للوجود الإنساني ، فبدل أن كان الإنسان في التاريخ أصبح التاريخ في الإنسان . وحتى هذا الإنسان فإنه وجود من أجل الموت وليس من أجل الحياة ! وأخيراً توّج شبنجلر وتوينبي فلسفات التاريخ في القرن العشرين معلنين نهاية الحضارة الأوروبية وأفول الغرب وانحسار التمدد الأوروبي وانتشاره خارج حدوده ، وكأن بداية النهاية قد قربت ، وحان وقت إغلاق الأقواس عن فترة الريادة الأوروبية التي بدأت منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر إلى عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر إلى عصر النهضة في القرن السادس عشر إلى الفلسفة العقلانية في القرن السابع عشر إلى فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر إلى الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر وأخيراً إلى أزمة القرن العشرين . لم يبق أمام الغرب إلا حربان عالميتان تقوم فيهما أسلحة التدمير والنضال بدلاً عن العقل والحرية . لم يبق أمام الغرب إلا أن ينعي التقدم المادي الذي يحقق للأوروبيين السعادة المرجوّة . لم يبق إلا أن ينعي إلى نفسه إفلاس المشروع الغربي الناتج عن التقدم المادي ، وهو أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر ممكن من الرفاهية . لقد بدأ المفكرون الجدد يبينون حدود « مجتمع الوفرة » ومخاطر « مجتمع الاستهلاك » ويقتربون من شعور البلاد النامية وبلدان العالم الثالث فيبدو وكأن نهاية الريادة للشعور الأوروبي قد عاصرتها بداية الريادة لشعور العالم الثالث[1] .

(١) أنظر مقالنا : « ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد » في قضايا معاصرة جـ ١



حدود فلسفة التنوير

كان يمكن لفلسفة التنوير أن تكون هي فلسفة الوعي الأوروبي ، وأن تكون أساساً نظرياً لسلوكه ، وأن تكون تصوراً للعالم ، ولكن لسوء الحظ تركها الوعي الأوروبي كعادته دائماً في البحث المستمر ، والانتقال من الشيء إلى نقيضه دون أن يثبت على شيء وكأنه قد فقد إلى الأبد بؤرة الشعور ومركز العالم ومحور الكون ، ولم يعد قادراً على الاتزان . وقد كان الأجدر به التوقف عند فلسفة التنوير وجعلها فلسفته الدائمة كبديل عن إيمانه الضائع ، ودينه المرفوض ، وعقائده المنقوضة ، وكتابه المقدس الذي لم تثبت صحته بفعل النقد التاريخي . ففلسفة التنوير هي الوريث الوحيد للدين التاريخي والفهم الإنساني للعقائد الموروثة والعمل الصالح بدلاً من الشعائر .

١ ـ ولهذا السبب هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير والإسلام ، تاريخية وفكرية . ويمكن القول بلا أدنى مبالغة أن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأة فلسفة التنوير وإحدى روافدها التاريخية ، إذ تكثر الإشارة من فلاسفة التنوير إلى الإسلام باعتباره نموذج الدين المستنير الخالي من العقائد والطقوس والشعائر والمؤسسات الدينية ، والداعي إلى استقلال العقل وحرية الإرادة والمدافع عن المساواة والعدالة الاجتماعية . ويتضح ذلك أكثر إذا ما قارنا الفكر الاعتزالي بفلسفة التنوير ورأينا الشبه بينهما من دعوة إلى التنزيه ، وإثبات لحرية الإنسان ودعوة إلى إعمال عقله ، وتأكيد لمسؤونيته الفردية فالفكر الاعتزالي يمثل التيار التحرري أمام الاشعرية المحافظة كما تمثل فلسفة التنوير التيار التحرري أمام الأرثوذكسية المسيحية .

وتتضح العلاقة التاريخية ممثلة في فكر لسنج في النقاط الآتية :

(أ) كانت أولى دراسات لسنج المنشورة عن اللاهوت هي « دفاع جيروم كاردان »[1] التي ظهرت في عام ١٧٥٤ ولسنج ما زال في الخامسة والعشرين من عمره ، وهو فيلسوف إيطالي من ميلانو في عصر النهضة اتهم بالإلحاد بسبب نشره كتاب « الدقيقات »[2] عام ١٥٥٢ تجرأ فيه الفيلسوف ، وقارن بين المسيحية واليهودية والإسلام والوثنية . وقد دافع لسنج عن جيروم وأثبت أنه كان مسيحياً مخلصاً طالما أنه قوّض الحجج التي تعتمد عليها الديانات الأخرى خاصة الإسلام . ولكن الذي يهمنا هو حكم لسنج على كاردان بأنه أهمل قضية أساسية يتبناها المسلم وهي أن الوحي الإسلامي يقوم على العقل في حين أن الوحي اليهودي أو المسيحي يقومان على شيء آخر يأتي من فوق العقل أي من وراء الطبيعة . وهذا لا يمكن البرهنة على صحته أو إثبات صدقه . تقوم اليهودية على اختيار تعسفي لا مبرر له من عقل أو من أخلاق كما تقوم المسيحية على سر يندّ عن العقل أو على عقيدة تناقض النور الفطري ومن ثمّ تفتح المسيحية الباب على مصراعيه للخرافات والأوهام كما تفتح اليهودية الباب على مصراعيه للعنصرية والقبلية والأنانية والعدوانية . أما الإسلام فإنه لا يحتوي على عقيدة واحدة تعارض العقل أو تناقض

(1) Vindication of Jerome cardan.

(2) De Subtilitate.

الطبيعة . فالإسلام دين عقلي Religion Rationale كما أنه دين طبيعي Religion Naturalis ويثبت الإسلام الإله الواحد القادر على كل شيء كما يثبت الجزاءات الأخروية . فإذا ما طالبت المسيحية أو اليهودية الإنسان بشيء أكثر من وحدانية الله أو من حب الخير فإن عبء البرهنة على ذلك يقع عليهما وحدهما . لا يوجد في الإسلام تطرف في أي شيء في التصور أو في الواقع ، فلم ينهض نبي الإسلام من الموت ، ولم يقل بأنه ابن الله ، ولم يقم بإجراء المعجزات. كان الإسلام اذن تحدياً عقلياً وخلقياً للغرب ، وأصبح نموذجاً لفلسفة التنوير[1] .

(ب) نشر لسنج في الجزء الثالث من « المساهمات » عام ١٧٧٤ دراسة عن آدم نوزر « بعض الحكايات الحقيقية »[2] . وقد كان نوزر من أتباع لوثر ثم أصبح من أنصار كالفن ، واتهم عام ١٥٧٢ مع ثلاثة آخرين بانكار التثليث وألوهية المسيح ، وحكم عليه بالسجن ، ثم حكم على أحدهم وهو سلفانوس Sylvanus بالإعدام بتهمة التجديف والخيانة أما الإثنان الأخران فقد حكم عليهما بالنفي. أما نوزر نفسه فقد هرب إلى القسطنطنية وتحوّل إلى الإسلام وتوفي ١٥٧٦ . كانت صورته التقليدية أنه هرطيق وشرير وملحد . ويحكي لسنج قصته متعاطفاً معه مصوّراً إياه على أنه إنسان بائس إضطر إلى الإلحاد بسبب تعصب اللاهوتيين الأرثوذكس في هيدلبرج مثل سرفتوس Servetus آخر وكرجل أمين استطاع بمنطق أحكم وبإخلاص أكثر من السوسينيين أن يستخلص من أفكاره عن الوهية المسيح هذه النتيجة غير المعقولة وهي أنه يمكن توجيه الصلاة لغير المسيح ! فهذا يدل على أن بحث فلاسفة التنوير عن الله الواحد المنزّه قد وجده البعض منهم في نموذج الإسلام .

(جـ) وفي محاولة لسنج« اعتراضات اندرياس فيسوفاسيوس على التثليث »[3] الذي نشره ي ١٧٧٣ ذكر لسنج اعتراضات السوسينيين المعاصرين لليبنتز ورد ليبنتز عليها مدافعاً عن التثليث وتصور الأرثوذكسية له ومحتقراً الأفكارالسوسينية . هذه الاعتراضات تكوّن موقف الإسلام الطبيعي الذي لم تعرفه فلسفة التنوير تاريخياً ، ولكنه ظلّ مطلباً شعورياً طبيعياً طالما كان الإسلام دين الطبيعة ودين الفطرة .

ولكن كانت هناك صورة أخرى للاسلام ظهرت في فلسفة التنوير وظلت سائدة في الغرب على مختلف فتراته التاريخية وهي صورة تقوم على الخلط بين الإسلام والتاريخ كما هو الحال في المسيحية . وقد أتت هذه الصورة من دراسات المستشرقين وكتب الرحالة وجدل المتعصبين ، وقد أتى معظمها من الأتراك حتى أنه قد تمّ التوحيد بين المسلمين والأتراك ، وهي صورة خاطئة لأنها لم تأت من الإسلام ذاته كما هو موجود في مصادره الأولى ولأنها تقوم على التعصب أو الجهل أو سوء النيّة . ومن مكونات هذه الصورة الأساسية التعصب ، والقضاء والقدر ، والتخلف ، والمادية ، والنيل من شخصية الرسول .

فقد تحدث فولتير عن التعصب في الإسلام نظراً لما يعانيه الغرب المسيحي من التعصب الديني والحروب بين المذاهب والشيع ، واضطهاد الفرق الدينية بعضها للبعض الآخر وطبقاً لما يراه من سوء معاملة الأتراك للمسيحيين الأرثوذكس في شرق أوروبا وفي بلاد البلقان . ولكن لو قدر له ولفلاسفة الغرب معرفة التسامح الإسلامي « لا إكراه في الدين » ، والدعوة إلى العالمية « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألانعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا نتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقل إشهدوا بأنا مسلمون[4] .

---

(١) من أجل معرفة نماذج أخرى للتطابق بين الإسلام والدين الطبيعي أنظر ليبنتز « العدل الإلهي »Theodicy خاصة في المقدمة . وكذلك توماس ورنستون « الخطاب الثالث في معجزات مخلصنا » ١٧٢٨ ص ٦٦ حيث يقول : « إن المحمدية (الإسلام) . . . دين أكثر عقلانية من المسيحية ، ويقوم على تصورات ونظم حديثة »Chadwick p. 10 .

(2) Of Adam Neuser some authentic acconnts.

(3) The Objections of Andreas Wissowasius against the Trinity.

(٤) ٢ : ٢٥٦ ، ٣ : ٦٤ .

وقد تسرب إلى فلسفة التنوير حكم مسبق آخر وهو القول بالقضاء والقدر Fatalisme الذي هاجمه ديدرو في « يعقوب القدري » والذي استقاه الرحالة الأوروبيون من اتصالهم بالعالم الإسلامي ورؤية ما عليه الناس من تواكل واتكال وسلبية وخنوع نظراً لما ساد العالم الإسلامي إبان الحكم العثماني من قيم صوفية اتحدت مع العقائد الاشعرية ، فخلط فلاسفة التنوير بين الإيمان وبين العجز ، وبين التوكل والتواكل ولو أنهم عرفوا « من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . أو « قد أفلح من زكاها وخاب من دساها » لما وقعوا في هذا الحكم المسبق[1] . ولو أنهم أيضاً عرفوا الفكر الاعتزالي وتركيزه على خلق الأفعال وإثبات الإستطاعة للانسان قبل الفعل ومع وبعد الفعل لوجدوا في الإسلام نموذجاً لفلسفة التنوير .

كما ظن فلاسفة التنوير وهم في حموة الإيمان بالتقدم والتبشير به باعتباره جوهر الوحي وغايته الإنسانية أن الشعوب الإسلامية متخلفة نظراً لأن دينها خال من مفهوم التقدم ومن غائية التاريخ ، فالتعالي الإسلامي خارجي محض ؟ والتنزيه سكون وفراغ وصورية لا حياة فيه ولا حركة ولا خلق . ولو قدّر لهم معرفة القرآن للتاريخ ولدور الأنبياء في حركة التغيير الاجتماعي ولما أسماه الأصوليون وعلماء التنزيل « الناسخ والمنسوخ » الذي يدل على أن الواقع في جوهره تقدم وتطور ، وان الوحي يتغير أيضاً طبقاً لتغير الواقع ولو قدّر لهم معرفة « الاجتهاد » الذي سماه إقبال مبدأ الحركة في الإسلام لعرفوا أن الوحي والتقدم شيء واحد وأن ما أدركه لسنج في القرن الثامن عشر هو رؤية إسلامية صحيحة ومن ثمّ يكون تناقضاً أن تكون هناك أمة إسلامية متخلفة . وليس تصور الأشاعرة للتاريخ ، وهم أرثوذكسية الإسلام ، على أنه انهيار وسقوط من عصر النبوة إلى عصر الملك العضود ، ومن السلف إلى الخلف الذين اتبعوا الشهوات ، أو من الوحدة الأولى إلى التفرق والتشيع على ما هو معروف في حديث الفرقة الناجية « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة . . » ومن حديث « خير القرون قرني . . » أقول ليس هذا التصور للتاريخ رؤية اسلامية .

كما تسرب إلى فلسفة التنوير حكم مسبق آخر وهو مادية الإسلام من سوء تفسير القرآن وعدم معرفة قواعد اللغة العربية وأحكام الحقيقة والمجاز ، وجهل بالتصوير الفني في القرآن ، وتفسيره تفسيراً حرفياً في حين أن التفسير الرمزي نشأ في الشرق بوجه عام وفي مصر بوجه خاص في مدرسة الاسكندرية . ظنّ فلاسفة التنوير أن تصوير القرآن لمشاهد القيامة تصويراً مادياً وأن شريعة الاسلام شريعة مادية خاصة فيما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة وما يقال عن تعدد الزوجات والإماء والجواري وما يتعلق بالحرب والسلام ، وإعتماد الاسلام في إنتشاره على السيف ، وهي الصورة التي إنتشرت في الغرب إما في عصر الفتوحات أومن عصر الحريم في تركيا . ولو أن فلاسفة التنوير قد عرفوا وضع المرأة في الاسلام وحقوقها وأسباب إنتشار الاسلام كدين طبيعي عقلاني لأصبح الاسلام نموذجاً كاملاً وشاملاً لفلاسفة التنوير ولما سادت هذه الأحكام المسبقة في الغرب حتى الآن .

وأخيراً لم يبرأ رسول الاسلام ايضاً من الثلب على يد فلاسفة التنوير مثل فولتير في كتابه « محمد » إذ يتصورون أن النيل من الرسول نيل من الدين ، ويسمون الاسلام « المحمدية » ، والمسلمين « المحمديين » ، ويجعلون موضوع العبادة هو محمد والقرآن ، ومن ثمّ يكون المسلمون أقرب الى الوثنيين منهم إلى المسيحيين فقد نشر فابريكوس Fabricus وريماروس مثلاً المعجم المفهرس « للكتاب المقدس »[2] يبرهن فيه على صحة الدين المسيحي ضد الأبيقوريين والمؤلهة والطبائعيين واليهود والمحمديين .

والحقيقة أن فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدم والمساواة دعوة إسلامية خالصة بصرف النظر عن الأحكام المسبقة التي تسرّبت إلى فلاسفة التنوير بإعتبارهم مفكرين غربيين يسري عليهم ما يسري على غيرهم من المفكرين والأفكار الشائعة الخاطئة عن الحضارات الأخرى غير الأوروبية . وما أعلن

---

(١) ١٨ : ٢٩ ، ٩١ : ٩ .

(2) Syllabus Scripturarum, Reirmrus p. 9 Cassierer, p. 180.

لسنج إكتماله في القرن الثامن عشر قد أعلن الاسلام تحقيقه في القرن السابع من قبل باكتمال الوحي ، وإعلان إستقلال الانسان عقلاً وإرادة ، وتأسيس مجتمع العدل والمساواة . لم يحدث التنوير الاسلامي عن طريق الشك في صحة الكتاب فالكتاب وثيقة صحيحة تاريخياً بمقاييس النقد التاريخي بل عن طريق مناهج التفسير وحدها التي تبرز المضمون العقلي والواقعي للنص ، فما النص إلا صياغة عقلية لواقع يتحرك . وهذا هو السبب في إغراء فلسفة التنوير للمثقفين العرب وللمصلحين الدينيين ، وهم لا يعلمون أنها تحاول إكتشاف ما وضعه الاسلام قبل ذلك بإحد عشر قرناً وما صاغه المعتزلة بثمانية قرون . ولكن الجهل بالتراث والمعاداة له ، والانحراف نحو الغرب واغتراب شعورنا القومي لدينا جعل مثقفينا متجهين نحو فلسفة التنوير في الغرب ، وبالتالي تكون مهمة باحثينا مقارنة فلسفة التنوير بالتراث الاعتزالي وبروح الاسلام كما عبّر عنها الوحي من أجل إيجاد أوجه التشابه بين التيارين ، ومعرفة أسباب قصور فلسفة التنوير وعدم رسوخها في أعماق الوعي الأوروبي .

٢ ـ ولكن بالرغم من أن فلسفة التنوير تعدّ من أزهر ما انتجه الوعي الأوروبي من فلسفات بل إنها لتعدّ أزهرها على الاطلاق بعد أن حدث للوعي الأوروبي الآن ما حدث ، وبعد أن تكشفت أمامه أزمته ، وأصبح يعاني من محنته نادماً على تركه ما أسسه من قبل وهو فلسفة التنوير ، وعدم أخذه لها مأخذ الجد ، وكأنها لم تتجاوز مجرد افتراض كغيره من الافتراضات ، ومجرد محاولة للبحث عن أسس نظرية للحياة وأسلوب عمل فيها كغيرها من المحاولات ، ومن ثمّ ضاع الحق النسبي بين حقوق كثيرة ، فالكل ظنّ ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً ـ بالرغم من كل ذلك فإن لفلسفة التنوير حدوداً لم تتجاوزها ، قد تكون هي السبب في عدم رسوخها في الوعي الأوروبي ، وعدم تأثيرها في سلوكه . هذا القصور الذاتي لفلسفة التنوير هو الذي جعلها عاجزة ، لم تمس أعماق الوجدان الأوروبي ، ولم تدفعه أكثر مما دفعته بتحقيق الثورة الفرنسية ، ولم تجعله نموذجاً للشعور الإنساني العام . لماذا لم تستمر فلسفة التنوير إذن ؟ لماذا لم تؤثر في الوعي الأوروبي ؟ لماذا لم تحفظ الغرب من مآسيه وحروبه ، وفقره وإستغلاله ، وإستعماره وعنصريته ؟ لماذا كان مصيرها مثل المسيحية ، نظام رائع من حيث النظر ولكن ما أبعد العمل عن النظر وما أبعد الواقع عن المثال ؟ .

يمكن تحديد أوجه القصور في فلسفة التنوير على النحو التالي :

١ ـ بالرغم من أن « العقل » هو دعامة فلسفة التنوير ، وأصبح مرادفاً للإيمان وللدين ، فالإيمان عقلي ، والدين عقلي ، وأصبح قادراً على تنظير الأمور وفهم العالم ، فأمكن القضاء كلية على الأسرار والغموض والاشتباه ، وأصبح شعاراً للكمال الإنساني ودليلاً على إستقلاله وحريته ـ بالرغم من ذلك كله إلا أن عمل العقل في كثير من الأحيان ظلّ كما كان الحال في العصور الوسطى المتأخرة حتى العصور الحديثة تبرير الحقائق المعطاة سلفاً ، فكان عمله تنظيراً لما هو موجود ، وتعقيلاً لما هو معطى ، وتبريراً لما هو قائم ، خاصة عند فلاسفة التنوير النسبي وعلى رأسهم لسنج وهردر وكانط في ألمانيا دون فلاسفة التنوير الجذري وعلى رأسهم ريماروس في ألمانيا وفولتير في فرنسا . لم يقم العقل بوظيفته في الرفض والثورة بل كانت مهمته تنظير العالم ، ومن ثم قامت فلسفة التنوير على المذاهب الفلسفية التقليدية ، وأثبتت حقائق الفلسفة التقليدية ، وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس ، ولا مانع من تصور المسيح على أنه ابن الله ، روحه أو كلمته ، ولا مانع أيضاً من قبول نظرية الفيض كما يفعل لسنج في محاولاته لتعقيل المسيحية وتحويلها إلى دين عقلي . وقد استمر هذا التبرير حتى القرن التاسع عشر عندما تمثّلت وظيفة العقل عند هيجل تبرير الوضع القائم وتنظير ما هو موجود في الدين وفهم حوادث التاريخ الضرورية . وقد لاحظ ماركيوز تخلي العقل عن القيام بوظيفة الرفض هذه ، وركّز عليها ، وتحدث عن العقل والثورة ، فالمثالية هي العقل ، ثورة على الواقع وعلى نظمه في حين أن الوضعية وهي تثبيت العلم تسليم بالأمر الواقع وبكيانه .

لذلك سرعان ما انتهى العقل إلى اللامعقول ، وتوارت فلسفة التنوير أمام الرومانسية ، وتخلى الوعي الأوروبي عن العقل ، والتجأ إلى الإرادة حتى أنه قد أصبح من مأساة الوعي الأوروبي حالياً سيادة اللامعقول على العقل ، والعبث على الغائية ، والوجود على الماهية ، وأصبحت مفاهيم العصر هي الواقع الحيوي ، التطور الخالق ، الديمومة ، الذاكرة ، الدين الدينامي عند برجسون مثلاً ، أو التجربة الحية عند دريش ودلتاي وهوسرل ، وإرادة القوة عند نيتشه ، وإرادة الاعتقاد عند وليم جيمس ، والوجود عند كل من هيدجر وسارتر وجابرييل مارسل ، والجسم عند ميرلو بونتي وبوقوع حربين عالميتين كان الحكم فيهما للقوة ، والسيادة فيهما للمنتصر . ثم خرج العقل من الانسان وظهر في الآلة ، وتأسس علم السبرنيطيقا لترجمة العقل البشري على الآلة الحاسبة كي تقوم بعمله ، وتحلّ محله ، فتوقف ما بقي من عقلانية في الإنسان ، وأصبح خاضعاً لتحكم الآلة وحسابها ليس فقط توفيراً لجهده العضلي بل أيضاً توفيراً لجهده الذهني ، فلم يعد للعقل وظيفة ، وتخلّ عن عرشه إما للتصوف أو للآلة .

٢ ـ كانت « الحرية » في فلسفة التنوير مع العقل إحدى دعائمها ، حرية الانسان في أفعاله واختياره وفي قراره . كانت حرية هادفة تبغي خلاص الإنسان من كل صور القهر والطغيان الديني أو السياسي ، بل إن التاريخ كله كان عملية تحرر الشعور الإنساني من كل القيود التي تمنع حريته : طبيعية أو سياسية . وكانت حرية تقوم على العقل ، وتعبيراً عن إدراكه ، وتحقيقاً لأهدافه . ولكن إنتهت هذه الحرية بعد فلسفة التنوير إلى كونها تعبيراً عن إرادة لا عاقلة ، ومجرد مرادف آخر للوجود الإنساني من حيث هو إرادة وإنفعال . فلم تعد حرية هادفة بل أصبحت حرية عابثة تعبّر عن أزمة الوجدان أكثر مما تعبّر عن غائيته . أصبحت الحرية عند برجسون تعبيراً عن حتمية ذاتية ، وانتفى عنها طابع الاختيار بين البواعث . كما وصلت عند سارتر إلى حد الاطلاق ، ومن ثمّ تجاوزت العقل والآخر والواقع على حد سواء أو أصبحت فردية لا شأن لها بحرية الآخرين ومكسباً للذات بعد أن كانت في فلسفة التنوير مكسباً للجماعة وتحقيقاً لغائية التاريخ . ولما كانت الحرية في فلسفة التنوير هي حرية للوعي الأوروبي دون غيره ، وكانت الشعوب غير الأوروبية ممهدة لظهور الحرية في الوعي الأوروبي أصبح القرن العشرين تحرراً من هذه الحرية الأوروبية التي وهبت نفسها للوعي الأوروبي وتمنّعت عن غيره ، وبدأت الشعوب غير الأوروبية في التحرر من هذه الحرية الأسرة لغيرها ، بل إن الحرية في الوعي الأوروبي كثيراً ما كانت قاصرة على فئة متميزة فيه إما الطبقة الحاكمة أو أصحاب البشرة البيضاء دون الأغلبية المنتجة العاملة أو الجماهير ذات البشرة السوداء او الحمراء أو الصفراء . كانت حرية محدودة بداخل الوعي الأوروبي وكحق لطبقة متميزة فيه وفي حدود الأنظمة السياسية القائمة . وما زال الخروج على أي من النظم يعتبر إنحرافاً بالحرية عن مسارها .

٣ ـ كان « التقدم » مع العقل والحرية هو إحدى الدعائم الأساسية في فلسفة التنوير على كل المستويات ، التقدم العقلي ، والتقدم العلمي ، والتقدم الحضاري ، والتقدم الاجتماعي . ولكن كان التقدم دائماً بين المد والجزر فمرة يدفعه فلاسفة التنوير ، ومرة أخرى يوقفه الأيديولوجيون . فعلى مستوى التقدم العقلي والعلمي بدت فلسفة التنوير ، خاصة الجناح النسبي فيها ، مناهضاً للحركات الجذرية في الفكر الديني والسياسي . فقد بدأ لسنج فكره بنقده ريماروس أكبر ناقد للاناجيل من حيث صحتها التاريخية وأكبر من برهن على تحريفها وإنها لا تعبر بأي حال عن أقوال المسيح . بدأ لسنج في نقد ريماروس باسم الأرثوذكسية ودفاعاً عنها إلا أنه تشبّع منه وتأثر به فبدأ النقد التاريخي للكتب المقدسة يتسرّب إلى الأرثوذكسية حتى تمّ تفجيرها من الداخل ، وأصبح لسنج بعد قليل أقرب إلى ريماروس منه إلى الأرثوذكسية حتى لفظته الأرثوذكسية واعتبرته غير ممثل لها ، واخضعت كتبه ومؤلفاته للرقابة ، وهو ما تكرر حدوثه في أوائل هذا القرن عندما نصب لوازي Loisy نفسه مدافعاً عن الكاثوليكية الرومانية في فرنسا ضد هجوم هارناك Harnack عالم البروتستانتينية الحرة مثبتاً تحريف الأناجيل وتبديل دين المسيح إلا أن ذلك كان سلاحاً ذا حدين إذ في نفس الوقت الذي نقد فيه لوزاي هارناك تأثر به ، وتشبّع بروحه حتى كان أقرب إليه منه إلى

الكاثوليكية الرومانية الفرنسية التي بدأ الدفاع عنها ، فاتّهم لوازي بالخروج على التقاليد وبإنكار صحة الأناجيل ، وبإنكار الوحي المسيحي لحساب التاريخ . فبدأ لوازي بالخروج على الكاثوليكية الرومانية مجدداً إياها ، ومؤسساً لما عُرف باسم حركة التجديد في الكاثوليكية المعاصرة . لم يكن غريباً إذن أن يأتي القرن التاسع عشر بفلسفاته الاجتماعية وحركاته الثورية رافضاً لفلسفة التنوير ومديناً لها باعتبارها فلسفة البرجوازية المتوسطة التي تبغي الاستنارة لصالحها من أجل مزيد من الترشيد لحياتها . وظلّت فلسفة « الأنتلجنتسيا » لا تخرج عن نطاق الكتب والنظريات ، تبغي التنوير العقلي لا التغير الاجتماعي ، وتهدف إلى الإصلاح في الدين أكثر مما تهدف إلى الثورة في الواقع . فلا غرابة إذن أن ينتهي التقدم والثورة إلى سكون ونظام على يد الأيديولوجيين وأوجست كونت ، ولا غرابة أيضاً أن يبدأ السهم المتجه إلى الأمام في السقوط من جديد كلما ضعف الدافع ، وتلاشت قوة الدفع الأولى كما لاحظ مفكرو القرن العشرين بحديثهم عن الأزمة والمحنة والإحتضار أو المأساة والضياع ، وبعد ظهور الإيقاع البدائي في الفنون المختلفة وكأن قوة الدفع الأولى في فلسفة التنوير لم تستطع تحريك الوعي الأوروبي إلا بضع خطوات .

٤ ـ كان « الإنسان » في فلسفة التنوير محور التاريخ ، وكان لها الفضل في تقوية هذا القلب الذي تمّ في العصور الحديثة منذ عصر النهضة؛ أعني قلب التمركز حول الله Theocentrisme إلى تمركز حول الإنسان Anthropocentrisme . وكان هو الإنسان الشامل العاقل الحر ، صورة الإنسانية على الأرض . ولكن لسوء الحظ سرعان ما تحوّل هذا الإنسان من حيث هو كذلك إلى إنسان أوروبي أبيض أو مسيحي ، منفصلاً عن الانسان غير الأوروبي الأسود أو الأصفر أو الأحمر ، اليهودي أو المسلم أو الطبيعي ، وكأن الوعي الأوروبي يقوم على أساس عنصري كامن فيه يمنعه من أن يكون ممثلاً للإنسان من حيث هو إنسان إلا فيما ندر . هذه العنصرية الكامنة هي التي جعلت فلسفة التنوير تنتهي حيث بدأت ، وجعلتها قاصرة عن أن تتجاوز حدودها الجغرافية أعني موطنها الأوروبي ،وهي التي جعلت التاريخ ينقسم إلى مرحلتين أساسيتن مرحلة ما قبل التاريخ وهي حضارات الشرق القديم ثم مرحلة التاريخ وهي حضارات الغرب الحديث وكأن حضارات الإنسان غير الأوروبي ما هي إلا تمهيد ومقدمة لحضارات الانسان الغربي دون أن يكون لها كيانها المستقل ، ودون أن تكون لها غائيتها الداخلية التي تتحقق في مسارها الخاص . فإذا كانت العصور الحديثة في الغرب قد استطاعت صياغة حضارة ممركزة على الإنسان Anthropocentrique إلا أنها كانت حضارة ممركزة حول الذات Egocentrique لا ترى أبعد من ذاتها ، ولا تتجاوز حدود ذاتها إلى غيرها إلاّ عن طريق الاتباع والاحتواء أو الاستغلال أو السيطرة . لقد فقد الوعي الأوروبي في حكمه على التاريخ حياده ، ولم يستطع تجاوز حدوده ، ومن ثمّ فلم يعد يمثل إلا نفسه .

٥ ـ استطاعت فلسفة التنوير أن تركّز على « الاستنارة العقلية » فكان التنوير في القرن السابع عشر خاصة ، هو تقدم الذهن وتقدم العلوم والمعارف كما هو الحال عند بيكون . صحيح أن القرن الثامن عشر استطاع توسيع نطاق الاستنارة فجعلها تشمل الواقع الاجتماعي أيضاً ولكن طريقة التعامل مع هذا الواقع كان أيضاً تعاملاً عقلياً أي حكم العقل وبيان مدى بعده عنه . ولم تحدث الثورة الاجتماعية بالفعل باستثناء الثورة الفرنسية إلا في القرن التاسع عشر بازدهار المناهج الاجتماعية وتحول الاستنارة العقلية إلى ثورة اجتماعية بالفعل قامت بها الطبقات الكادحة خاصة الطبقات العمالية . فالتنوير العقلي كان مقدمة للثورة الاجتماعية وليس بديلاً عنها . لذلك تساءل عدد من مفكري البلاد النامية ألا يمكن أن يعيش بلد نامي المرحلتين معاً ، مرحلة التنوير ومرحلة الثورة الاجتماعية[1] فتغير الوضع الاجتماعي القائم لبلد متخلف جزء من التنوير ، والقضاء على الاقطاع والسيطرة ونظم الحكم التسلطية أيضاً جزء من التنوير . فتحرير العقل وتحرير الشعب واجهتان لشيء واحد . فالحديث عن التقدم

---

(١) هو المفكر المغربي عبدالله العروي في كتابه الأخير « العرب والفكر التاريخي » . دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .

وإدخاله كمقولة في الثقافة الوطنية لشعب متخلف وإحداث هذا التقدم بالعقل والمساهمة في تحقيقه شيء واحد ، وقد بينّ هيجل في نقده لفلسفة التنوير هذه الحدود وهذا القصور وهو سقوط الواقع من عملية التنوير حتى أصبح تنويراً صورياً .

٦ ـ وكانت « الفردية » في فلسفة التنوير أكبر رد فعل على قهر الفرد قبل العصور الحديثة في المؤسسات الدينية أو عند امراء الإقطاع وكبار الملاك . فظهر الفرد أو الإنسان العادي المقهور مستقل العقل ، حر الإرادة ، وأصبحت الفردية إحدى مكاسب الليبرالية منذ القرن السابع عشر . لقد كان اكتشاف الفرد انقلاباً ضد النظم التسلطية ، سياسية أم دينية ، وكان من مآثر فلسفة التنوير إعلان حقوق الانسان . ولكن الفردية في فلسفة التنوير لم يصحبها بعد اجتماعي واضح ، وظل الفرد وحيد عصره : الارادة المستقلة عند كانط ، العقل الكامل عند لسنج ، الانسان الطبيعي عند روسو ، فالطبيعة غايتها تربية الفرد والتاريخ وتهدف إلى تحقيق الكمال الفردي والانسان الكامل . صحيح أنه في فلسفة التنوير في فرنسا ظهر البعد الاجتماعي واضحاً عند روسو في العقد الاجتماعي ومونتسكيو في « روح القوانين » ولكن الغاية من الجماعة كانت هي المحافظة على حقوق الفرد ، والدفاع عن حريته . فالمساواة مطلب فردي أكثر منه مطلباً اجتماعياً ، والأخاء مطلب إنساني أكثر منه تحقيقاً للتكامل الاجتماعي . وكان هذا هو السبب الذي من أجله ظهرت النظم الرأسمالية الغربية التي بلغت أوجها في القرن التاسع عشر في عصر الثورة الصناعية وتراكم رأس المال الصناعي مما دعا إلى ظهور الحركات الاجتماعية والثورات الفعلية بعد أن ظهر التعارض بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال . فلو أن البعد الاجتماعي كان حاضراً في فلسفة التنوير حضوراً أساسياً لربما أمكن استمرارها ، ولظهرت فاعليتها في الواقع ، وبدا أثرها على الجماهير ؛ ولتغلغلت في الشعور التاريخي بدلاً من أن تظل مجرد افتراض نظري في الدوائر الثقافية ولا تتجاوز سطح الأشياء .

٧ ـ وقد ظهر مفهوم « الأمة » La Nation في فلسفة التنوير وأصبح الانسان هو « المواطن » Le Citoyen وهو اللقب الذي يطلق على كل إنسان يشير إلى ولائه للأمة وللارض وأصبح انتساب الانسان إلى جماعة إحدى أبعاده الانسانية . وظهرت نظريات « العقد الاجتماعي » عند سبينوزا وهوبز وروسو لبيان نشأة السلطة المدنية ، وظهرت مفاهيم المجتمع المدني والقانون الوضعي والنظام الاجتماعي لتؤكد على هذا الجانب الجماعي في الإنسان . ولكن لسوء الحظ سرعان ما تحوّل مفهوم الأمة إلى الأمة القومية أي الأمة المتميزة على غيرها بتاريخ ودين ولغة وتراث وحضارة على أحسن الفروض ، وبجنس وعرق وهبات فطرية على أسوأ الفروض . فأصبحت هناك الأمة الألمانية ؛ والأمة الفرنسية ؛ والأمة البريطانية ، والأمة الايطالية والأمة السلافية . كل منها تدّعي أنها غاية التاريخ وكمال الانسانية ونهاية التطور وآخر المطاف . نشأ الشعور القومي ، وبلغ أوجه في القرن التاسع عشر في النظريات العنصرية التي تمجّد الأمة من حيث هي شعب يتميز بخصال فريدة دون غيره . وقوّى هذه النزعة الروح الرومانسية بانفعالاتها ووجدانها ، ولجوئها إلى أساطير العودة إلى الماضي العريق ، فوجدت كل أمة في أساطيرها القديمة ما يقوي نزعتها القومية الحاضرة ، وأصبحت روح الأمة هي روح الأصالة والخلق والابتكار . وهي الروح التي أصبحت فيما بعد في حاجة إلى مجال حيوي وإلى انطلاق يجاوز موطنها تأكيداً لرسالتها في تحضر الإنسانية والتي أدت إلى تكوين أيديولوجيات عنصرية مثل الفاشية والنازية والصهيونية والتي أدت في القرن العشرين إلى حربين عالميتين طاحنتين ما زال العالم يعاني من آثارهما . لم تستطع فلسفة التنوير إذن أن تحافظ على تصور للجماعة أو للأمة لا يقوم على أساس قومي ينتهي إلى العنصرية ، ومن ثم سرعان ما انتهت حيث بدأت ، وظل الوعي الأوروبي قاصراً على تجاوز حدوده ، وعاجزاً عن الوصول إلى ما هو أبعد من قومياته المتطاحنة .

٨ ـ وأخيراً كان الشمول « Universalisme » في فلسفة التنوير أكبر رد فعل على خصوصية العقائد ، وخصوصية الطبقة ، وخصوصية المذهب قبل العصور الحديثة . وقد ظهر الشمول طابعاً مميزاً للوعي الأوروبي منذ عصر النهضة ، كما ظهرت الدعوة إلى الإنسان الشامل ذي العقل المستقل والإرادة الحرة . وكانت الأفكار منذ

القرن السابع عشر حاملة لواء الشمول ، وكانت الرياضة نموذجاً له . ولكن لسوء الحظ كان هذا الشمول مرتكناً على بعد في الوعي الأوروبي أعمق من العقل وهو الإرادة أو العاطفة أو الوجود المتمركز حول الذات ، فتحدّد الشمول من جديد ولم يخرج عن نطاق الشمول الأوروبي والعموم الأوروبي وكأن العنصرية الدفينة في الوعي الأوروبي كانت حجر العثرة التي لم يستطع الشمول تخطيها . فمُثُل الفردية والحرية والعقل والتقدم كلها كانت تعبّر عن الروح الألمانية أو الحضارة الألمانية أو القومية الألمانية أو إن شئنا الجنس الألماني إذا كان فيلسوف التنوير ألمانياً . وتعبّر عن الثورة الفرنسية وعن الروح الفرنسية وعن القومية الفرنسية إذا كان فيلسوف التنوير فرنسياً ، وتعبّر عن الروح الانجلوسكونية وعن النضج الانجلوسكوني وعن التاريخ الانجلوسكوني إذا كان فيلسوف التنوير انجلوسكونياً . فما أعطاه التنوير بيد ، وهو الشمول ، استرده باليد الأخرى ، وهو القومية ، خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الخلف . لذلك لم تؤثر فلسفة التنوير في الوعي الأوروبي ولم تقض على عنصريته الدفينة ، وعلى تمركزه حول الذات دائه العضال . فخرجت في القرن التاسع عشر القوميات السياسية ، وانتهت الامبراطوريات الغربية (النمسوية مثلاً) لصالح القوميات التي قامت بدورها باضطهاد الأقليات . ثم تطوّرت القوميات فيما بعد فأصبحت الايديولوجيات العنصرية مثل النازية والفاشية والصهيونية في القرن العشرين .

وتجدر الإشارة إلى الجنس أو العنصر أو السلالة في فكر كانط الممثل النموذجي للشمول في كتيباته حول فلسفة التاريخ . ففي « الأجناس البشرية المختلفة »[1] يصنف كانط الجنس البشري طبقاً للون البشرة : الجنس الأسود « النيجر » ، والجنس الأبيض ، والجنس المخلّط منهما ، ويصنف الأجناس إلى البيض والسود والصينيين (المنجوليون والكالمون) والهنود والعرب والفرس ، وهم لحسن الحظ يدخلون مع البيض. والسبب في ذلك الاختلاف عند كانط هو وجود بذور أو جراثيم Germes عنصرية في كل جنس ووجود استعدادات فطرية وهي العلاقات بين هذه البذور ، وهي أشياء حتمية تحدث في الجنس البشري . ويجعل كانط أصل الأجناس كلها ومصدرها ومنشأها الأول هو الجنس الأبيض ويصنف كالآتي :

الجنس الأصلي ـ البيض ذو اللون القاني .

١ ـ الجنس الأول ـ الاشقر القاني (أوروبا المدارية ، بلاد البرد الممطر) .

٢ ـ الجنس الثاني ـ الأحمر النحاسي (أمريكا ـ بلاد البرد الجاف) .

٣ الجنس الثالث ـ الأسود (السنغال ، بلاد الحر الشديد الممطر) .

٤ ـ الجنس الرابع ـ الأصفر الزيتوني (الهند ، بلاد الحرارة الجافة)[2] .

وفي كتيب آخر « تحديد مفهوم الجنس البشري »[3] يتحدث كانط أيضاً عن اختلافات الأجناس طبقاً للون البشرة ، اختلاف المور (عرب موريتانيا) عن الكريول (سكان فرنسا) عن السويديين ، ويعتمد في ذلك على دراسات المبشرين وملاحظاتهم على الشعوب غير الأوروبية (مثل ديمانيه Demanet) ، ويميز بين أجناس أربعة طبقاً للون البشرة : البيض والهنود والصفر والسود (النجرو) . وفي نفس الوقت الذي يؤكد فيه كانط أنه « في طبقة البيض باستثناء ما يتعلق أساساً بالنوع البشري لا توجد أية صفة أخرى مميزة وراثية بالضرورة وكذلك الحال في الطبقات الأخرى » . ويرفض الصفات الوراثية للاجناس المميزة لها ، إلا أنه يقول أيضاً « من تداخل الأجناس الأربعة المذكورة عالياً فإن كلاً منها يحافظ على صفة بلا خطأ» . ويستمر كانط في التعبير عن الأساس العنصري ، ويؤكد أن « ما يتم نقله عن طريق الوراثة في الطبقات المتعددة للجنس البشري يمكنه أن يبرر سيادة جنس بشري

(1) Des differentes Races Humaines (1775-77).

(2) Philosophie de L'Histoire, pp. 37-45.

(3) Définition du concept de Race Humaine (1785).

خامس ، أي أن سيادة جنس على آخر تتم بناء على صفات وراثية فيه . وهو ما قالته النازية فيما بعد بحديثها عن الخصائص البيولوجية العليا للشعب الألماني . وما تقوله بعض النظريات العنصرية الأمريكية عن الخصائص البيولوجية الدنيا للجنس الأسود[1] .

بل أن لسنج ذاته وهو في معرض بحثه عن الشمول اكتشف الماسونية . وأعجبته دعوتها إلى وحدة الأديان ووحدة الجنس البشري وإلى السلام وتطهير القلب دون أن يدرك مخاطر الماسونية من نزع المواطنة عن الناس وجعلهم خائنين لأوطانهم بدعوى العالمية والشمول ومن سيطرة بعض الفئات على الدعوة وتوجيهها لصالحها كما حدث أخيراً عندما سيطر اليهود عليها لتوجيه البشر لصالحهم . ومن قضاء على روح النضال والالتزام بقضايا الواقع بدعوى السلام وعدم العنف وتطهير القلب من أدران البدن !

تلك هي بعض حدود فلسفة التنوير وربما أيضاً حدود المثالية الغربية بوجه عام . لم تستطع أن ترفع الوعي الأوروبي وأن تحرره من قيوده وثقله الدفين . وكأن رسالة الأنبياء لدى بني إسرائيل لم تتم بعد . وكأن غاية الوحي في تحرر الوعي الإنساني لم تكتمل بعد في الوعي الأوروبي . وربما يوجد شعور حضاري آخر قادر على الحفاظ على مُثُل فلسفة التنوير يكتمل الوحي فيه . ويحقق غايته ، ويكون قادراً على اطلاق فلسفة التنوير في الفكر والواقع على السواء . وبالتالي تكتمل الإنسانية نظراً وعملاً . وقد يكون شعور العالم الثالث هو الذي يمثل هذه الإنسانية الجديدة . والقادر على تحقيق هذه المُثُل . وهو شعورنا نحن الذي أعلن عن مبادىء فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرناً باكتمال النبوة وبانتهاء مراحل الوحي . وبالتالي نكون نحن هم ممثلو هذه الإنسانية الجديدة[2] .

---

(1) La Philosophie de L'Histrire. pp. 129-50.

(٢) أنظر مقالنا : ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد ، قضايا معاصرة جـ ١ .

تربية الجنس البشري

تربية الجنس البشري

(١)

[الوحي بالنسبة للجنس البشري قاطبة بمثابة التربية بالنسبة للفرد الواحد][1]!

« تربية الجنس البشري » ترجمة حرفية لمحاولة لسنج Die Erziehung des Menlchengesch le chts ، والتربية هنا تعني يقظة الشعور واستقلاله ، عقلاً وإرادة ، والجنس البشري يعني الوعي الإنساني أو الإنسانية ، ومن ثم يكون المقصود هو يقظة الوعي الإنساني أو استقلال الشعور الإنساني .

مهمة الوحي تربوية محضة . والغاية منه تربية الإنسانية وليس إعطاء عقائد أو إقامة شعائر أو تشييد مؤسسات دينية . فالوحي وسيلة لا غاية . إذا تحققت الغاية أدّت الوسيلة المطلوب منها . والوحي الذي لم يحقق غاية يكون وحياً متحجراً متجمداً ، يتقوقع على ذاته ، ويعيش داخل نفسه ، وبالتالي يموت موتاً بطيئاً حتى تتوقف الحياة فيه . فلا يوجد وحي في ذاته كما لا توجد حقائق في ذاتها في صورة عقائد بل يوجد وحي من أجل الإنسانية . الوحي هو مجموعة من البواعث التي تبعث على النشاط ، وتدفع إلى الحركة ، وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتسليم بها .

والإنسانية كالفرد شعور حي ، ناشيء ومتطور ، وليست تاريخاً أصياً يحتوي على حوادث وأشخاص ، ونظم ومذاهب ، ودول وأحلاف . وكما يحتاج الفرد إلى تربية تحتاج الإنسانية أيضاً إلى تربية . والتربية في جوهرها إذكاء للشعور وإظهار له . التربية كشف عما هو موجود وليست فرضاً من الخارج على ما هو موجود . تربية الإنسانية اكتشاف لشعورها وإيقاظ له . فالإنسانية الخاملة لم يعمل فيها الوحي بعد ، والإنسانية التي تُفرض الوصايا عليها تزيح الوحي وتستبعده . والإنسانية التي ترجع إلى الوراء ، بالقضاء على عقلها ومحو إرادتها ، إنسانية تعمل ضد الوحي وعلى النقيض منه ، وتقف مناهضة له . فالأمة التي تتلقى وحياً وتتخلف وتتأخر أمة تناقض نفسها وتقضي على وجودها بالقضاء على مقومات حياتها في شعورها .

فإذا كنا أمة تلقت مثل هذا الوحي ، وتنقصها التربية ، ويعيبها التخلف تكون أمة كالحمار يحمل أسفاراً! وكيف يحدث في أمة تلقت وحياً أن يكون أهم معوقات تنميتها نقص في التربية - تربية الفرد والجماعة - وغفلتها ونومها حتى قامت حركات الإصلاح فيها تدعو لليقظة والصحوة ! ولا تعني التربية هنا معناها الضيق : التربية الخلقية ولكن التربية بمعناها الشامل التي تتحقق عن طريق رفع الوصايا عن العقل والإرادة في الأخلاق والسياسة ، في الداخل والخارج على حد سواء .

لذلك تقوم كثير من الحركات الثورية في العالم الثالث اليوم على تربية الجماهير وتحزبيها فالتربية ليست ما يحدث في المدارس للتلاميذ بل ما يحدث في التاريخ للجماهير وللشعوب وللأمم (أنظر مثلاً Frère: The pedegogy of the opressed) .

---

(١) النص بين [ ] والشرح أسفله .

(٢)

[التربية وحي يُعطى للفرد الواحد ، والوحي تربية تُعطى وما زالت تُعطى للجنس البشري] .

تربية الفرد بمثابة وحي يُعطى له إذ أن التربية تكشف عن مضمون ذاته ، وتساعده على إخراج ما لديه ، ولا تفرض عليه شيئاً من الخارج على طبيعته . لا يعني الوحي إذن بالضرورة إرسال رسل وبعثات تعطي للانسان حقائق من الخارج بل يعني أيضاً اكتشاف الإنسان لذاته ولطبيعته ، ومعرفته للمبادىء والقيم من داخله . وتلك هي مهمة التربية في إحداث وحي لكل إنسان حتى يستطيع أن يكتشف الحقائق من داخله وبجهده الخاص .

والوحي المتعارف عليه هو تربية للانسانية . وما دامت الإنسانية في حاجة إلى تربية فهي في حاجة إلى وحي . فإذا تحققت التربية ، واكتملت الإنسانية انقطع الوحي وانتهى دور الرسالات . وكل تربية للانسانية وحي لها لأنها تكشف عن ذاتها ، وترقى بها وتتقدم . وكما أن الأنبياء هم مربو الانسانية فكذلك المربون هم أنبياؤها .

مهمة الوحي إذن كالتربية مهمة عملية وليست نظرية من أجل تحقيق التقدم للجنس البشري وليس من أجل إعطائه معارف نظرية ، وكأن الوحي كالتربية يعطي الأولوية للعمل على النظر ، وللتقدم على التخلف ، وللحركة على الثبات ، وللتاريخ على الفكر .

(٣)

[لا أريد أن أبحث هنا الفوائد التي يجنيها المربي من التربية إذا نظرنا إليها من هذه الزاوية . ولكن مما لا شك فيه أن اعتبار الوحي تربية للجنس البشري ذو فوائد جمّة في علم اللاهوت ويحلّ مشاكل عديدة] .

إن جعل الوحي بالنسبة للانسانية بمثابة التربية بالنسبة للفرد يقدم خدمات جليلة للاهوت أكثر مما يقدم للتربية . فتربية الفرد باعتبارها وحياً يكشف عن ذاته ، ويظهر قدراته الباطنة يمكن إدراكها والحصول عليها بسهولة ويسر . أما علم اللاهوت فهو بحاجة إلى إعادة بحث وتفكير حتى يصبح بمثابة التربية للانسانية جمعاء . فعلم اللاهوت في كل دين مخاطره أكثر من فوائده . وسيئاته أكثر من حسناته . وتتمثل مخاطر علم اللاهوت في الآتي :

(أ) يخلط علم اللاهوت ، وهذا خطأ من حيث المبدأ ، بين اللاهوت والدين لدرجة التوحيد بينهما فيصبح علم اللاهوت بديلاً عن الدين في حين أن علم اللاهوت أي علم العقائد شيء والدين شيء آخر . فعلم العقائد علم تاريخي محض ، يعطي التفسيرات المختلفة للدين على مختلف العصور كما يعطي التصورات المختلفة لعدد من الأجيال للدين . فهو يحتوي على عقائد تاريخية ومذاهب إنسانية أقرب إلى عقائد الفرق والملل والنحل منها إلى الدين . ومن ثمّ تظهر فيها الأهواء والأغراض والمصالح . فالعقائد على هذا النحو تنظير تاريخي لصراع القوى الاجتماعية . ومن حق الإنسان ألا يلتزم بهذه الاجتهادات كما أن من حقه أن يصيغ نظريات أخرى تعبّر عن قوى اجتماعية مضادّة . فلا يوجد علم لاهوت واحد بل هناك صياغات نظرية عديدة كلها على نفس المستوى من الشرعية ، ولا يجوز أخذ إحداها على أنها حق واعتبار الأخرى باطلة ، إحداها ناجية والأخرى في النار . فالحق الناجي هو في الغالب ما تأخذه الدولة وما تمثّله السلطة ، والباطل في النار هو ما ترفضه الدولة ، وما تمثله قوى المعارضة ، وما يسمى في تاريخ المسيحية بالهرطقة وفي تاريخ العقائد الإسلامية بالفرق وأهل الأهواء . وقد حدث في تاريخ كل شعب أن أخذت الدولة مذهباً رسمياً في علم اللاهوت ، واضطهدت المذاهب المعارضة ، فأخذ

المأمون المذهب الاعتزالي واضطهد مخالفيه من أهل السنة ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفيه من أهل الاعتزال . وما زلنا نحن اليوم نأخذ المذهب الأشعري ونجعله معيار الحقيقة والتفسير الأوحد للدين ، ونضطهد كل من خالفه أو كل من ميّز بين المذهب والدين . وحدث ذلك في تاريخ الغرب أيضاً عندما كانت الكنيسة اوغسطينية أفلاطونية واضطهدت كل تفكير عقلي ثم أصبحت توماوية أرسطية واضطهدت كل تفكير مثالي يفسر العقائد تفسيراً شعورياً خالصاً . وقد حذّر سبينوزا في اليهودية من ذلك ، ونادى بالفصل بين الدين والدولة كما حذّر من دخول الدولة في الصراعات الفكرية ومن تبنيها أحد المذاهب واضطهادها المذاهب الأخرى . ولذلك رفض فقهاء المسلمين وعلى رأسهم ابن حزم كل المذاهب الكلامية فكلها معابة ، وكلها خاطئة أو ظنية ، ونادى بالرجوع إلى الدين ذاته . كما رفض ابن رشد كل المذاهب الكلامية وعلى رأسها المذهب الأشعري ، وهو ما نعتنقه نحن اليوم ، باعتباره لا يفيد الذكي ، ولا ينتفع به البليد ، معاب عند العقلاء وصعب لدى الجمهور .

(ب) وخطأ من حيث المقصد ، إذ يحوّل علم اللاهوت الدين إلى علم نظري خالص وكأن غايةالوحي نظرية لا عملية . تثبت الرقاب أو تقطع الرقاب ، ويذهب الإنسان على كراسي الفتوى أو يُكفّر بناءً على الاثبات أو الانكار النظري لهذه العقيدة أو تلك . في حين أن النص غاية عملية ، ويهدف إلى تحقيق رقي الانسان ، وأفضل الأنظمة الاجتماعية التي يدافع فيها عن استقلاله ومصالحه .

ولما كانت الحقائق النظرية في حاجة إلى واقع تقوم عليه فإنها تخلق من ذاتها واقعاً فتتحول المقاصد النظرية إلى أشياءحسية ، وتتحول الأفكار المجردة إلى حوادث تاريخية ، وتنقلب الروحانية إلى مادية ، ويصبح التجسد شيئاً، والخلاص واقعة ، والخطيئة الأولى حادثة ، والتثليث مشخصاً، كما أن الجنة والنار ، والملاك والشيطان . . إلخ كل ذلك يصبح أشياء بالفعل توجد وجوداً مادياً حسياً ، ويُقضى على المعاني والدلالات ، وتصبح الغاية منها نظراً للخلط بين الرمز والمعنى ، والجهل بقواعد اللغة وبالتفرقة بين الحقيقة والمجاز .

ولما كانت هذه الحقائق النظرية أبدية خالدة ، لا تتغير مثل الدين ، فإنها تقف حجر عثرة في سبيل التغير . وبالتالي تهدف إلى نقيض ما قصد إليه الوحي من دفع للانسانية خطوات من أجل تحقيق التقدم . وغالباً ما ينتهي هذا الجمود بالرفض التام وكسره ، وتثبت للواقع أولويته على المذهبية ، وينتصر التغيير على الجمود .

(جـ) وخطأ من حيث المضمون ، إذ يقلب اللاهوت مقصد الوحي رأساً على عقب ، فبدلاً من أن يكون الوحي قصداً موجهاً من الله إلى الإنسان بدليل خطاب الله للانسان ،حوّل اللاهوت القصد وجعله قصداً موجهاً من الانسان إلى الله . فبدل أن يتحدث الله إلى الانسان تحدث الإنسان إلى الله ، وبدل أن يأخذ الله الانسان موضوعاً له أخذ الإنسان الله موضوعاً له . وبعد أن كان القصد هو الدفاع عن مصالح الانسان أصبح القصد هو الدفاع عن الله ومن ثم قلب اللاهوت الغاية من الوحي ، وغيرّ اتجاهه . وأصبح اللاهوتي هو عدو الله الأول الذي قلب مقصده وعمل ضده . وما حركات الاصلاح الديني إلا محاولة إعادة الأمور إلى نصابها والتركيز على الانسان ، والدفاع عن عقله ، وحريته ، وحقوقه قبل مطالبته بواجباته . بل إن كل الحركات المناهضة للدين وعلى رأسها حركات الالحاد هي في حقيقة الأمر إعادة الأمور إلى نصابها ، وعود إلى قصد الوحي الأول في اعتبار الانسان غاية لا وسيلة ، وفي التأكيد على حياةالانسان وعلى وجوده في العالم وعلى أن الحقيقة في الأرض لا في السماء .

(د) وخطأ من حيث المنهج ، إذ لا يرتقي علم اللاهوت إلى درجةالعلم اليقني بل يظل ظنياً يعتمد على الخطابة أو الجدل ، تتضارب فيه الآراء ، وتختلف فيه وجهات النظر فتضيع وحدة الحقيقة ، ويصبح كل شيء فيه قولان ، يعتريه الخطأ والصواب ، وتتشعب المذاهب ، وتضيع معها وحدة الأمة ، وتتحول إلى فرق متطاحنة متضاربة ، وإلى شيع متصارعة ومتحاربة كما حدث في التاريخ القديم لكل أمة مسيحية أو إسلامية . فالجدل لا يؤدي إلى اليقين بل يقوم على التشاحن والبغضاء ، ولا يعبّر إلا عن الأهواء والانفعالات ، مهمته إفحام الخصوم ، وإبراز البراعة الذاتية ، وليس الوصول الى الحقيقة أو التسليم بها ، ويكون السجال كله مع طواحين الهواء .

(٤)

[لا تعطي التربية للفرد شيئاً لا يستطيع الحصول عليه من نفسه . إلا أنها تعطيه ما يستطيع أن يحصل عليه من نفسه على نحو أسرع وبجهد أقل . وكذلك الوحي لا يعطي الجنس البشري شيئاً لا يستطيع العقل الإنساني أن يجده بمفرده . إلا أن الوحي أعطى وما زال يعطي أهم هذه الحقائق وكان أسبق في ذلك] .

لا تفرض التربية على الإنسانية معتقدات من الخارج سواء قبلتها طبيعته أم لفظتها ولكنها تساعد الإنسان على اكتشاف الحقائق بنفسه من داخله ومن طبيعته . مهمة التربية فقط هي الإسراع في الكشف عن الحقائق الطبيعية التي بداخل الإنسان ، بدلاً من أن يقضي الإنسان وقتاً أطول في اكتشافها بنفسه . كما أن مهمة التربية هي في توفير بعض من جهد الإنسان وتوجيهه إلى شيء آخر ، وهو الممارسة الفعلية لهذه الحقائق ، وتوجيه سلوكه طبقاً لها . فالتربية توفير لوقت الإنسان وجهده . وكذلك الوحي لا يعطي الإنسان معرفة لا يستطيع الإنسان أن يحصل عليها بنفسه من قبل . فالوحي معرفة طبيعية يدركها الإنسان بعقله ، ولكن الوحي سبق إليها وأعطاها للإنسان حتى يساعده على اكتشاف ذاته ، ويقظة شعوره . فالعقل والوحي يصلان إلى نفس الحقائق ، ولكن الوحي أسبق إليها من العقل ، ومن ثمّ ، ساهم الوحي في تقدم الإنسانية والإسراع في جلاء العقل وظهوره .

(٥)

[وكما تهتم التربية بتحديد النظام الذي تتبعه لتنمية القدرات الإنسانية لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلّم كل شيء دفعة واحدة كذلك كان على الله أن يعطي الوحي بقدر محدد، وطبقاً لنظام معين].

تتحقق التربية على درجات طبقاً لقدرات الطفل. فالتربية تسير جنباً إلى جنب مع ارتقاء الطفل وظهور ملكاته . لا تتم التربية دفعة واحدة ينتقل فيها الصبي من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج بل تحتاج التربية إلى عمر وإلى حياة . وتقوم على التطور والارتقاء ، وتأخذ الزمن في اعتبارها موطناً للنضج والنماء .

وكذلك الوحي يتمّ على فترات ، وطبقاً لنظام ، ووفقاً لقدرات الإنسانية ودرجتها في التطور . لا يُعطى الوحي دفعة واحدة كي تنتقل البشرية من طور إلى طور آخر بل يسير الوحي جنباً إلى جنب مع تطور الإنسانية وارتقائها . فالوحي يحتاج إلى تاريخ وإلى زمان وهو تاريخ الإنسانية وزمانها . فكل وحي ملائم لزمانه ، ولا يمكن لوحي سابق توجيه تاريخ لاحق فيكون الوحي أكثر تخلفاً من التاريخ ، ويكون التاريخ أكثر تطوراً من الوحي . ولا يمكن لوحي لاحق توجيه تاريخ سابق عليه ، فالوحي يكون أكثر تطوراً من التاريخ ، والتاريخ يكون أقل تطوراً من الوحي. يسير الوحي والتاريخ إذن في خطين متوازيين ، يدفع الوحي التاريخ ، ويتقبل التاريخ دفع الوحي له . وكلاهما يوجدان في الزمان .

(٦)

[لو افترضنا أن الإنسان الأول فاجأ العالم بفكرة إله واحد لكان من المستحيل أن تبقى هذه الفكرة المنقولة من الخارج والتي لم يحصل عليها بنفسه أمداً طويلاً في صفاتها الأولى . فبمجرد ما يبدأ العقل الإنساني بمفرده في تمثلها فإنه يجزىء الواحد الذي لا يتجزأ إلى

موجودات متعددة ، ويعطي لكل واحد من هذه الأجزاء علامة مميزة] .

فكرة الإلـه الواحد فكرة متطورة ، عرفتها الإنسانية بعد تطورها وارتقائها . فالتوحيد ثمرة عمل ، ونتيجة جهاد ، وحصيلة مسار طويل ، التقى فيه الوحي بالتاريخ . ولو أتت هذه الفكرة إلى الإنسانية وهي في مهدها لما استطاعت فهمها أو الحفاظ عليها منزهة عن ملابسات المادة ومخاطر الشرك ، ولفتتتها الإنسانية إلى أجزاء ، ولحولتها إلى آلهة متعددة أو آذان صماء ، وجعلت لكل صفة إلهاً أو وثناً تعبده .

وهذا لا يعني أن فكرة الإله الواحد من حيث هي فكرة طبيعية دخيلة على الإنسان ، ومنقولة إليه من الخارج ، فهي فكرة طبيعية وخبرة أولية ولكنها لا تظهر في صفائها ونقائها إلا بعد تحرر الوعي الإنساني من أسر المادة ومن رقبة النظم التسلطية .

(٧)

[وهكذا كان من الطبيعي أن ينشأ تعدد الآلهة الوثنية . ومن يدري ، فلعله قد قدر للعقل الإنساني أن يضلّ طريقه لعدة ملايين من السنين ، إن لم يشأ الله بفعل جديد أن يهديه لطريق أقوم ، مع أن بعضاً من الناس قد كشفوا عن هذا الضلال في كثير من البلدان ، وفي عصور مختلفة] .

وكان يمكن للإنسانية أن تستمر في وثنيتها منذ البداية ولكن جاء دور الوحي ، وجعل مهمته دفع الإنسانية وإيقاظها ، وتقديم فكرة الإله الواحد حتى تتحطم معاقل الوثنية في الوعي الانساني فالوحي هنا محرر للطبيعة من أسر المادة ومكمل لها إذ فيه تجد الطبيعة كمالها .

ولكن هناك أفراداً قلائل قادرون بطبعهم على ترك الوثنية ، واكتشاف فكرة الإله الواحد . هؤلاء الأفراد يشيرون إلى أن الوعي الفردي ، وإن كان جزءاً من الوعي الجماعي ، إلا أنه مستقل عنه. فعلى الرغم من غياب فكرة الإلـه الواحد من الجماعة إلا أنها حاضرة لدى بعض الأفراد ، والأنبياء منهم . وهم البقية الصالحة التي تحدث عنها العهد القديم Le petit reste (أشعيا ٦ ـ ٩) التي بها يظل الحق ظاهراً في العالم والتي حاول علماء اللاهوت اليهودي إساءة استخدامها بشفاعتها وتكفيرها لذنوب الجماعة التي تخرج على العهد ومن ثم يبقى العهد أبدياً لا ينقض ويظل اليهود أحباء الله وشعبه المختار مهما أتوا من ذنوب ومعاصي ما دامت فيهم البقية الصالحة ! وقد فعل علماء اللاهوت المسيحي نفس الشيء إذ جعل المسيح الوريث الشرعي للبقية الصالحة يؤدي نفس الوظيفة في التكفير عن ذنوب العالم . ويشير الوحي الاسلامي إلى أفراد قلائل مثل أهل الكهف « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » وكذلك إلى المؤمن في بلاط فرعون « وإذ قال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم » . ولكن هذا الايمان الفردي من خلال طغيان الجماعة ليست وظيفته التكفير عن ذنوب أحد ولكنه يشير إلى إمكان استقلال الوعي الفردي عن الشعور الجماعي ، وتغلب الفطرة على كل ما يعرض لها من تاريخ ونظم ، وعلى قدرة الفرد على الجهر بالقول والاعلان عن الحق في وجه الظلم والطغيان ، (أنظر أيضاً الفقرة ١٥) .

(٨)

[ونظراً لأن الله لم يشأ أن يوحي لكل إنسان بمفرده ، بل ولم يرغب في ذلك ، فقد اختار شعباً واحداً ، وهو أكثر الشعوب قحة وشراسة ، كي يبدأ معه عمله التربوي من الأساس] .

ولما كان الجنس البشري مكوّناً من شعوب مختلفة لم يكن باستطاعة الوحي تربية الشعوب كلها ، ولكنه بدأ

بشعب واحد من أجل تربيته وتحرير وجدانه حتى يقوم هذا الشعب بدوره بتربية الشعوب الأخرى ، وحمل الأمانة لغيره . وكان هذا الشعب هو أكثر الشعوب مادية وفظاظة وغلظة حتى يتم العمل التربوي من الأساس .

ولا يعني اختيار الشعب لميزات خاصة به فريدة لا توجد في غيره من الشعوب بناء على حب خاص أو تفضيل من الله له ، ووعد لهم بالغنم ولغيرهم انغرم ، وبالأرض وبالنسب وبالنصر كما يدّعي علماء أهل الكتاب في عقيدة الشعب المختار . بل كان على الوحي أن يبدأ بشعب ما ، ويكون هو الشعب موطن التجربة ، وهي تجربة تحررية خالصة قبل عقد أي ميثاق خاص أبدي من طرف واحد ، يقوم على وعد مادي كما يقول علماء اليهود أو ميثاق عام لكل الشعوب ، معروض على كل الأفراد ، مشروط بالعمل الصالح ، ومعقود بين طرفين ، ولا يعد إلا النعيم والسعادة الأبدية كما هو الحال في الاسلام .

(٩)

[ومن ثم ، كان شعب بني إسرائيل ، ونحن لا نعلم دينه الذي اتبعه عند ما كان بمصر لأنه كان محرماً على العبيد الأذلاء الاشتراك في الطقوس الدينية للمصريين، ولأنه لم تكن لديه اي ذكرى لإله آبائه] .

عرف بنو إسرائيل الإله الواحد قبل نزوحهم إلى مصر مع يوسف بزمن طويل وقبل ظهور موسى . وتختلف نتائج الدراسات حول الفترة التي عاشها اليهود في مصر ،فمنها ما ينتهي إلى أنهم كانوا يتمتعون بحقوق المواطن وبواجباته وأنهم لم يكونوا أقليّة مستعبدة ذليلة مضطهدة . ومنها ما ينتهي إلى أنهم ، نظراً لعدم اختلاطهم بالمصريين ، ظلوا أقليّة تقوم بأعمال العبيد . وبصرف النظر عن صحة أي من هذين الرأيين ظلت البقية الصالحة من بني إسرائيل وهي في مصر تتذكر إله ابراهيم وإسحق ويعقوب بدليل ظهور موسى . ويميل القرآن إلى الرأي الثاني بقوله « إذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم » (٢ : ٤٩) .

(١٠)

[وربما حرّم المصريون عليه صراحة أن يعبد الله أو أي آلهة أخرى . وربما بثوا في روعه أنه ليس هناك إله واحد أو آلهة عديدة . وقد كانت عبادة الله أو تلك الآلهة من الامتيازات التي يتمتع بها المصريون النبلاء،يستخدمونها لاعطاء تسلطهم مظهر العدل . فهل يعامل المسيحيون اليوم عبيدهم بطريقة تختلف كثيراً عن هذه الطريقة] .

إذا كان وضع اليهود في مصر القديمة هو وضع الأقليّة المضطهدة فإنه لا غرابة في أن يتدخل المصريون في عبادتهم إما بتحريم عبادة الإله الواحد أو بتحريم آلهة قومية أخرى . أما الحكم بأن كهنة مصر كانوا يستخدمون عبادتهم لايقاع الظلم بالناس ولبسه ثوب العدل فهو اسقاط من القرن الثامن عشر على مصر القديمة ، وموقف حديث ضد الكهنوت كما هو الحال في مناهضة فلسفة التنوير لتسلط الكنيسة . وهناك أيضاً رأيان في كهنة مصر : الأول يجعلهم حارسين للنظام ، محافظين على الدين ، ضامنين للشرعية وللاستمرارية ، والثاني يجعلهم طبقة مستغلة مستفيدة من الفلاحين ومن الأمراء على السواء .

ولكن المقصود هنا هو التصوير الحديث لرجال الدين الذي يشير إليه لسنج وهو معاملة الكنيسة للمؤمنين على أنهم عبيد لها ، وهو ما يثيره تساؤله في نهاية الفقرة .

(١١)

[وقد ظهر الله لهذا الشعب القح في أول الأمر كإله آبائهم كي يعرّفهم به ويأنسوا له] .

كان الإله الواحد عند العبرانيين إلهاً وطنياً لبني إسرائيل وحدهم ؛ إله آبائهم ؛ إبراهيم واسحق ويعقوب ، وليس إله الشعوب الأخرى . فكان لكل شعب إله . كما كان لليهود إلههم وهو « يهوه » ولم يكن العبرانيون ينكرون آلهة الشعوب الأخرى ولكنهم كانوا لا يعتبرونها آلهتهم فحسب. ومن ثم فالتوحيد عند العبرانيين لم يكن Monotheism بل Henotheism فالتوحيد الإسلامي مثلاً يثبت إلهاً واحداً لكل الشعوب وينكر أية آلهة أخرى لأي شعب آخر في حين أن التوحيد اليهودي القديم يثبت الإله الواحد لبني إسرائيل دون نفي الآلهة الوطنية للشعوب الأخرى .

وهذا الإله الوطني أقرب إلى روح الجماعة حتى تأنس له وترى فيه رعاية لمصالحها . وهذا أقرب إلى تربية الإنسانية وهي في المهد . وهي ما زالت في حاجة إلى أليف وأنيس لأنها ما زالت غير قادرة على إدراك المبادىء الشاملة المجردة .

وفي التاريخ الحضاري للشعوب السامية القديمة يمثل يهوه أكثر الآلهة القديمة خصوصية . فهو إله شعب خاص . ويعطي وعداً خاصاً . ولا يرعى إلا شعباً خاصاً في حين أن الإلـه « شمس » مثلاً اله شامل لا يحدّه زمان أو مكان وهو إله حمورابي . فتصور العبرانيين للاله الوطني أكبر معبّر عن خصوصيتهم التي نسميها بلغة العصر التمركز حول الذات أو العنصرية .

(١٢)

[وتشهد المعجزات التي استطاع بها الله أن يخرج اليهود من مصر إلى بلاد كنعان ، تشهد بوضوح على أن الله أقوى من أي آلهة أخرى] .

وكانت المعجزة قديماً هي الوسيلة التي استعملها الله لإثبات قدرته المطلقة إذ يتدخل الله مباشرة في الطبيعة لإثبات قدرته وإعطاءنا دليلاً حسياً على شمولها . وكان العقل في ذلك الوقت قاصراً على إدراك الأمور النظرية المجردة لأنه لم يكن قد ظهر أو اكتمل بعد . وبهذه الوسيلة الحسية لم يؤمن بنو إسرائيل . فقد فشلت التجربة . ولم يؤمن بنو إسرائيل بالله وبقدرته وكأن الإيمان عن طريق التجربة والحس محدود وغير مأمون . ولا بديل للايمان عن طريق العقل وهو ما سيحدث فيما بعد عندما ترتقي الإنسانية وتتقدم وتكتمل في فلسفة التنوير .

(١٣)

[وهكذا عوّد الله (اليهود) شيئاً فشيئاً على تصور إله واحد مظهراً نفسه دائماً أقوى ما في الكون ، وهي خاصية لا يتمتع بها إلا من كان إلهاً واحداً] .

وينتج من إثبات قدرة الله المطلقة إثبات وحدانيته ، فالله وحده أقدر الآلهة جميعاً ، ومن ثم كان واحداً ، فالوحدانية نتيجة للقدرة . ولما كانت الوحدانية صفة نظرية أكثر منها صفة عملية كان إثبات الصفات العملية عند العبرانيين سابقاً على إثبات الصفات النظرية ، فالإنسانية ما زالت في مهدها ، لم يكتمل عقلها بعد ، والعقل وحده هو القادر على إدراك الصفات النظرية ، وهو ما تم بالفعل في فلسفة التنوير .

(١٤)

[ولكن هذا التصور للواحد كان أقل بكثير من التصور الحقيقي الترنسندنتالي للواحد الذي سيتعلم العقل فيما بعد أن يستنبطه على نحو يقيني من تصور اللانهائي] .

ومع ذلك كان تصور الله الواحد عند العبرانيين أقل بكثير من التصور العقلي له ، فكان الواحد هو القادر على الآلهة الأخرى ولكنه لم يكن الواحد المنزّه الذي يدركه العقل على نحو يقيني من طبيعة العقل ذاته . فالإنسانية في مهدها اعتمدت على الحس لأن العقل لم يكن قد ظهر بعد .

(١٥)

[وظل التصور الحقيقي للواحد بعيداً عن متناول الشعب اليهودي بالرغم من أن الصفوة منه استطاعت تقريباً أن تقترب من هذا التصور ، وهذا هو السبب الوحيد في أنه كثيراً ما ترك إلهه الواحد ، وظن أنه قد وجد الإله الواحد ، وهو الأقوى ، إله الشعوب الأخرى] .

أما الصفوة ، وهي البقية الصالحة فهي التي استطاعت تصور الإلـه الواحد تصوراً عقلياً خالصاً لأنها تمثل ظهور الوعي الفردي من الوعي الجماعي كما حدث لإبراهيم ولأهل الكهف وللرجل المؤمن من آل فرعون الذي كان يكتم إيمانه ، ولصالح ، وللوط ، ولموسى ، ولعيسى ، ولمحمد . فالأنبياء يمثلون هذا الانبثاق للوعي الفردي المتيقظ من داخل الوعي الجماعي الغافل (أنظر الفقرة ٧) في حين أن باقي العبرانيين ، نظراً لأن إيمانهم بالإلـه الواحد كان قائماً على القدرة التي تظهر في التجربة ، فكثيراً ما تركوا إلههم الواحد وآمنوا بآلهة الشعوب الأخرى عندما تبدو لهم أنها الأقوى ! فكانوا يتبعون القوة لا الحكمة والقدرة لا العقل كما يفعل الصبيان .

وما زال هنا الصراع موجوداً في الفكر الديني بين من يعطي الأولوية في صفات الله للقدرة أو الارادة وبين من يعطيها للعقل أو للعلم . فيتم الخلق عند الفريق الأول بالارادة « كن فيكون » . ويتم عند الفريق الثاني بالعقل عندما يعقل ذاته ويعقل فكرة العالم . فالصراع بين المتكلمين والفلاسفة يقوم على هذا الاساس . والصراع بين الأشاعرة والمعتزلة أيضاً في بعض نواحيه يقوم على هذا التفضيل . فالاشاعرة تعطي الأولوية للارادة على العقل ، وللقدرة على الحكمة . والمعتزلة تعطي الأولوية للعقل على الارادة ، وللحكمة على القدرة .

(١٦)

[ولكن أي تربية خلقية يمكن إعطاؤها لشعب غليظ كهذا لا يمكنه أن يفهم الافكار المجردة . ولم يتعد بعد مرحلة الطفولة ؟ أي التربية القائمة على الجزاء الحسي المباشر ، عقاباً كان أم ثواباً] .

وكما أن تربية الطفل تقوم على وعده بالثواب الحسي ووعيده العقاب الحسي ، فيتربى بالحلوى أم بالعصى كذلك تقوم التربية الإنسانية في مهدها على الوعد والوعيد أي على الجزاء الحسي ثواباً كان أم عقاباً . فالإنسانية غير قادرة وهي في هذا الطور على إدراك الأمور المجردة ، وعلى الإيمان بالقيم لذاتها ، وعلى فعل الخير لأنه خير ، وتجنب الشر لأنه شر ، فهذا يتطلّب ظهور العقل ، وهو ما يحدث في الطور الأخير من تطور الإنسانية الذي تحقق في فلسفة التنوير .

(١٧)

[وهنا تلتقي التربية مع الوحي ، لأن الله لم يشأ حتى الآن أن يعطي شعبه أي دين آخر ، أو أي قانون آخر ، إلا هذا القانون الذي يجلب السعادة بطاعته ، والشقاء بعصيانه في هذه الحياة الدنيا . ولم يكن هذا الشعب قد عرف بعد شيئاً عن خلود النفس ،ولم يكن يرجو حياة أخرى في العالم الآخر . فمن الخطأ كل الخطأ إعطاؤه وحياً يتضمن مثل هذه الحقائق التي لا يمكن لعقله أن يدركها لأنه لم يبلغ بعد قدراً كافياً من النمو وإلا لكان مثل ذلك المربي المغرور الذي يحمّل الطفل ما لا طاقة له به ، يريد بذلك التباهي على حسابه أكثر من إعطاء الطفل تكويناً راسخاً] .

ومن الحقائق النظرية التي لا تقدر الإنسانية وهي في مهدها على إدراكها عقيدة خلود النفس ووجود حياة أخرى بعد الموت . لذلك لم تظهر هذه العقيدة في الديانة اليهودية القديمة ؛ ولم تظهر إلا أخيراً بعد سبيهم في بابل في القرن السادس قبل الميلاد وأملهم في حياة أخرى ؛ حياة العودة إلى أرض الميعاد ؛ فبدأت الأخرويات في الظهور وإمكانية حياة أخرى بعد الموت . أما عقيدة خلود النفس فقد ظلت بعيدة عن متناول اليهود ولا تكوّن جزءاً من معتقداتهم ؛ وظل الصديقيون منكرين لها حتى عصر المسيح ؛ فجادلهم المسيح وحاول إثباتها لهم . وانتشرت العقيدة بظهور المسيحية ولكنها لم تصبح جزءاً من التراث اليهودي إلا بعد ظهور الفلسفة العقلية في اسبانيا عندما عاشوا مع المسلمين ، وأصبحت عقيدة خلود النفس مع وجود الله وخلق العالم أهم العقائد التي تقوم عليها ديانات الوحي ؛ اليهودية والمسيحية كما وضح ذلك عند موسى بن ميمون .

فالمربي الذي يعطي الطفل ما لا طاقة له به لا يبغي تربية الطفل تربية حقيقية بل يبغي التباهي والتفاخر بالتربية على حقائق نظرية .

(١٨)

[فإن تساءل أحد : لماذا يقوم الله بتربية شعب غليظ كهذا ؛ بادئاً معه كل شيء من أول الأمر ؟ أجيب قائلاً : حتى يمكن الاختيار من هذا الشعب أناساً على وجه التأكيد يستطيعون القيام بتربية الشعوب الأخرى على مرّ الزمان . فربى فيه من يقومون بتربية الجنس البشري في المستقبل . وكان هؤلاء من اليهود ؛ ولا يمكن أن يكونوا غير يهود أي رجال من شعب تمّت تربيته] .

وقد تمّ إختيار اليهود ؛ وهم أكثر الشعوب غلظة ؛ وأشدها مادية حتى يمكن تربية أفراد يمكنهم بدورهم القيام بمهمة تربية الشعوب الأخرى . تبدأ التجربة إذن بأبعد الشعوب عن التربية وأصعبها مراساً حتى يمكن أن تنجح التربية . وقد كان الأنبياء هم هؤلاء الأفراد الذين نجحت التجربة معهم ؛ فتم تحرير شعورهم من أسر المادة ؛ ويقظة وعيهم فكان بإمكانهم بعد ذلك أن يقوموا بمهمة تربية باقي أفراد الشعب ؛ والشعوب الأخرى .

ويجعل لسنج هنا مهمة الأنبياء تربية الشعوب الأخرى مع أن أنبياء بني إسرائيل كانوا مرسلين لبني إسرائيل وحدهم وليس إلى غيرهم من الشعوب . وهذا الشمول لرسالة الأنبياء اسقاط من فلسفة التنوير على تاريخ العبرانيين .

(١٩)

[لنسرْ شوطاً أبعد . بعد أن كبر الطفل ؛ وبعد أن تطاولت عليه يد القسوة مرة ، وداعبته يد الحنان مرة أخرى ، وبعد أن وصل إلى سن العقل ، أرسله والده يوماً ما إلى الخارج ، حينئذ تذكّر الصبي في الحال النعيم الذي كان فيه عندما كان في منزل والده ، والذي لم يستطع وقتئذ أن يقدره حق قدره] .

عندما كبر الطفل وأصبح أكثر دراية بما يدور حوله ؛ وأكثر قدرة على مقارنة أحواله بأحوال الآخرين وجد أنه كان في نعمة كبيرة ؛ نعمة التربية ؛ تلك النعمة التي لم يقدرها حق قدرها قبل أن يشبّ عن الطوق .

(٢٠)

[وأثناء قيام الله بتربية شعبه المختار ؛ متدرجاً في مراحل التربية التي يمر بها الطفل كانت شعوب الأرض الأخرى تتقدم بواسطة نور العقل ، ولكن بقي معظمها متخلفاً وراء الشعب المختار . إلا أن بعضاً منها استطاع أن يسبقه ؛ وهذا ما يحدث أيضاً بالنسبة للأطفال عندما ينمون بمفردهم . يظلّ بعضهم غليظاً بينما ينمي البعض الآخر نفسه نمواً يثير الدهشة] .

وعندما كان بنو إسرائيل يتلقون التربية عن طريق الوحي كانت الشعوب الأخرى تتربى عن طريق العقل ، ولما كان طريق الوحي أسرع فقد ارتقى بنو إسرائيل أسرع من الشعوب الأخرى ، وبقت الشعوب الأخرى متخلفة وراءه ، وذلك أن مهمة الوحي ووظيفته هي في صنع التقدم وخلقه أو المساهمة فيه ودفعه . ولكن بعض الشعوب الأخرى استطاعت بنور العقل وحده أن تتقدم وأن تسبق بني إسرائيل كما هو واضح في الحضارات السامية القديمة في بابل وأشور وكنعان ومصر . فالشعوب كالأفراد . فكما أن في الجماعة يوجد أفراد مؤمنون ، هم البقية الصالحة فكذلك في الشعوب توجد شعوب مؤمنة تدخل أيضاً ضمن البقية الصالحة . وهذا ما يحدث أيضاً في التربية عندما يسبق طفل متميز باقي الأطفال مع أن الكل قد تلقى تربية واحدة ، ويعمل عقله بطريقة واحدة .

(٢١)

[وكما أنه لا يمكن أخذ هؤلاء المتميزين كدليل ضد فائدة التربية وضرورتها فكذلك لا يمكن أن يكون وجود بعض الشعوب الوثنية التي تبدو حتى الآن ، وقد سبقت الشعب المختار حتى في معرفة الله ، دليلاً ضد الوحي . فالطفل الذي يبدأ في تلقي التربية يتقدم بخطى وطيدة ولكن موثوق منها . ويلحق فيما بعد ببعض الأطفال الأكثر إستعداداً منه . يلحق بهم ثم يتقدم عليهم بإستمرار] .

وسبق بعض الشعوب بني إسرائيل في معرفة الله وفي تحقيق التقدم ليس دليلاً ضد الوحي ، وذلك لأن الوحي يربي الشعوب تربية راسخة ولذلك فإنه يحتاج إلى وقت أطول . ثم بعد ذلك يسير على نحو أسرع ، ويسبق غيره من الشعوب الأخرى . فالوحي يحرر وجدانه مرة واحدة وإلى الأبد ، ويعلن إستقلال العقل والإرادة ، ويكشف عن الواقع الذي يعيش فيه الإنسان ، وبالتالي يسمح بقيام العلم ، وبترشيد الحياة ، وبالاعتماد على جهد الفرد وعمل الجماعة . في حين أن الشعوب الأخرى ، ولو أنها تسبق الشعب الموحى إليه في البداية ، إلا أنها تتخلف عنه في النهاية نظراً لأن تحررها الداخلي لم يكن كاملاً ، ولأن تربيتها لم تتم على أسس راسخة ، ولأنها تظلّ متأرجحة بين شتى الاتجاهات والمذاهب تجرّب هذا وذاك ، ولا تنتهي إلى اختيار واحد نظراً لغياب وحي يعطيها بؤرتها ، ويوجهها نحو طريق سوي واحد .

(٢٢)

[وعلى هذا النحو ، فإنه بغض النظر عن ظهور فكرة الإله الواحد التي تظهر في كتب العهد القديم أحياناً وتختفي أحياناً أخرى ، فإني أقول : على الأقل ، لا تظهر عقيدة خلود النفس ولا عقيدة الثواب والعقاب المرتبطة بها في حياة مستقبلة . ولا يكون ذلك حجة لنفي المصدر الإلهي لهذه الكتب كما لا يمنع من التصديق بكل المعجزات والنبوات الموجودة فيها . لنفترض غياب هذه العقيدة في العهد القديم بل ولنفترض أيضاً كذبها ، بل ولنفترض أن

ليس للانسان حياة أخرى إلا هذه الحياة الدنيا ، أيصبح وجود الله من جراء ذلك أقل يقيناً ؟ أيكون الله بذلك أقل حرية ؟ أيكون كثيراً على الله أن يأخذ بين يديه مباشرة المصائر الدنيوية لشعب ما من الجنس البشري الفاني ؟ إن المعجزات التي حققها الله أمام اليهود ، والنبوات التي آمنهم عليها ليست مرسلة لبعض اليهود الفانين المعاصرين لهذه الحوادث فحسب فإن مقاصد الله تعمّ الشعب اليهودي كله والجنس البشري قاطبة الذي قد يخلّد في هذه الحياة الدنيا عندما يفنى كل يهودي بمفرده ، وكل إنسان على حدة] .

وإذا كانت فكرة الإله الواحد موجودة وجوداً نسبياً في العهد القديم ، تظهر مرة وتختفي مرة أخرى فإن عقيدة خلود النفس ووجودها في حياة أخرى بعد الموت ، ووقوع ثواب أو عقاب كانت غائبة تماماً عن العهد القديم . ولم تنشأ هذه العقيدة في التراث اليهودي إلا متأخراً بعد الأسر البابلي في القرن السادس قبل الميلاد . وذلك لأن التطلع نحو المستقبل لا ينشأ إلا في مجتمع مضطهد مغلوب على أمره . وهذا لا يعني نفي المصدر الإلهي للكتاب المقدس أو يمنع من التصديق بالمعجزات والنبوات الواردة فيه . فحتى لو لم تظهر هذه العقيدة في العهد القديم ، بل إننا لو تحققنا من كذبها وأن ليس للانسان حياة أخرى بعد الموت . فإن ذلك كله لا يطعن في وجود الله ، ولا يسلبه حريته ، ولا يجعله أقل قدرة في التحكم في الدنيا وفي توجيه مصائر الناس . فالمعجزات والنبوات تثبت المصدر الإلهي للكتاب ، ليس لمن عاصروها من بني اسرائيل وحدهم بل لكل الشعوب في كل زمان ومكان وذلك لأن مقاصد الوحي عامة وشاملة موجهة إلى الجنس البشري قاطبة . (انظر الفقرة ١٧) .

ومحاولة لسنج هنا إثبات المصدر الإلهي للكتاب عن طريق النبوات والمعجزات محاولة مؤقتة لأنه فيما بعد سيرفض المعجزات كدليل صدق على الوحي ، ولن يرضى إلا ببرهان العقل ، كما أنه سيعلن نهاية النبوات وبداية نور العقل الطبيعي ، وأن دين الوحي هو دين الطبيعة .

ويبدو أن لسنج هنا يجعل من فكرة الإله الواحد حجر الزاوية في كل وحي في حين أن باقي الأفكار مثل خلود النفس ، ووجود حياة أخرى بعد الموت ، ووقوع الثواب والعقاب أفكار تالية في الأهمية وليست محورية في الوحي . وهو ما فعله علماء أصول الدين المسلمون عندما وضعوا فكرة الإله الواحد ضمن العقليات أي اليقينيات ، أما خلود النفس ؛ والحياة الأخرى والثواب والعقاب فأدخلوها ضمن السمعيات أي الظنيات .

(٢٣)

[نقول مرة أخرى إن غياب هذه المعتقدات في كتب العهد القديم لا تدل على شيء ينفي مصدرها الإلهي ؛ كان موسى رسول الله بحق مع أن شريعته لا تعرف إلا الجزاءات التي توقع علينا في حياتنا الدنيوية فلماذا البحث أبعد من ذلك ؟ لم يُبعث موسى إلا لشعب إسرائيل وحده بل والذي كان موجوداً آنذاك ، وكانت رسالته متفقة تماماً مع معارف الشعب الإسرائيلي وقدراتهم وميولهم إتفاقاً كاملاً بل ومع مصيره في المستقبل . حسبنا ذلك الآن] .

والدليل على ذلك رسالة موسى ومصدرها الإلهي ، ومع ذلك فإنها لا تحتوي على عقيدة خلود النفس والحياة الأخرى ، ولم تعرف إلا الجزاء الدنيوي الذي يقع في هذه الحياة الدنيا ، وهي رسالة متفقة مع معتقدات بني إسرائيل ومعارفهم وميولهم ، ومن ثمّ فهي رسالة خاصة لشعب خاص في مكان محدد وزمان معين . مما يدل على أن الوحي يسير طبقاً لتطور الجنس البشري وظروفه الخاصة في الزمان والمكان .

(٢٤)

[وكان على فاربرتون أن يقف عند هذا الحد دون أن يتعداه . ولكن هذا الرجل العالم قد تطرّف تطرّفاً كبيراً فلم يكفه القول بأن غياب المعتقدات لم يخلع عن بعثة موسى صفتها

الإلهية بل أراد أن يجعل من ذلك البرهان بعينه على صفتها الإلهية . ويا ليته بحث عن هذا البرهان في تكيف هذا القانون مع حاجات هذا الشعب بل لجأ إلى نوع من المعجزة التي استمرت دون إنقطاع منذ موسى حتى المسيح وهي أن الله قد جعل من كل يهودي سعيداً أو شقياً وفقاً لطاعته للقانون أو لعصيانه له . فهذه المعجزة في رأيه قد حلّت محل هذه المعتقدات التي لا يمكن لأي دولة أن توجد بدونها . وهذا البدل يدل لأول وهلة على ما قد ينفيه غياب هذه المعتقدات] .

وقد غالى البعض (فاربرتون)Warburton في إثبات المصدر الإلهي لبعثة موسى ، ولم يجعل غياب عقيدة خلود النفس ووجود الحياة الأخرى بعد الموت دليلاً على نفي المصدر الإلهي لبعثته بل جعله دليلاً على مصدرها الإلهي ! لم يحاول فاربرتون أن يثبت المصدر الإلهي عن طريق تكيّف شريعة موسى مع ظروف الشعب ومطالبه بل جعل لذلك بديلاً وهو أن الله جعل كل يهودي سعيداً أو شقياً طبقاً لطاعته لهذا القانون أو عصيانه . وهذا البديل معجزة استمرت بلا توقف منذ موسى حتى المسيح ، وهذه المعجزة هي أساس قيام الدولة لأنها معجزة قانونية تشريعية(*) .

(٢٥)

[ما أورع ذلك ! لم يستطع فاربرتون أن يتحقق من هذه المعجزة الدائمة أو أن يجعلها ممكنة مؤيداً إياها بواقعة ما ، هذه المعجزة التي يجعلها جوهر الثيوقراطية اليهودية لأنه لو استطاع ذلك لكان من المستحيل يقيناً التغلب على هذه المشكلة بالنسبة لي على الأقل . فما قد يثبت الصفة الإلهية لرسالة موسى يجعلنا في نفس الوقت نشك فيما أراد الله أن يطلعنا عليه الآن ؛ ولكن يقينا دون أن يجعله أكثر غموضاً] .

ولم يثبت فاربرتون هذه المعجزة ؛ ولم يعط دليلاً على وجودها ؛ وهي المعجزة التي يجعلها أساس النظام الثيوقراطي اليهودي . وحتى لو استطاع إثباتها فإن ذلك لن يحل المشكلة وهي إثبات المصدر الإلهي لرسالة موسى عن طريق شريعته الدنيوية بل ويجعلنا نشك فيما لم يطلعنا الله عليه حتى الآن (مثل خلود النفس ، والجزاء الأخروي) دون أن يجعله أكثر غموضاً مما هو عليه الآن .

(٢٦)

[سأوضح موقفي بإلقاء الضوء على ما يقابل الوحي (وهو التربية) ، إن أي كتاب أولي للأطفال لا يجب أن يحتوي على أية حقيقة علمية أو فنية بل يجب على المربي أن يتركها جانباً لأنها تفوق مقدرة الأطفال الذين يكتب لهم . بل وليس من حقه أن يضع في هذا الكتاب ما من شأنه أن يعوق تقدم الأطفال أو يمنعهم من تعلم هذه الحقائق الكبرى بل يجب أن تظل جميع الطرق المؤدية لها مفتوحة دائماً . فإذا نحن أبعدناهم ولو عن طريق واحد وكنا السبب في إعاقة تقدمهم لكان العيب في الكتاب وحده الذي أوقعنا في خطأ جوهري] .

ويمكن تفسير غياب عقيدة خلود النفس والحياة الأخرى بعد الموت وما فيها من جزاء بالرجوع إلى صنو الوحي وهو التربية . فلا يجب أن يُعطى الطفل ما يفوق قدراته العقلية وما يعجز عن فهمه وهو في هذا السن المبكر كما لا يجوز إعطاؤه ما يعوق تقدمه وما يوقف نموه الطبيعي ، بل يجب تربيته بحيث يظل السبيل أمامه مفتوحاً حتى يستطيع أن يكتشف من نفسه فيما بعد حقائق كبرى لم تُعط إليه من قبل عندما لم تكن قواه العقلية قادرة عليها بعد . فإذا ما أبعدناه عن أحد هذه السبل فإننا نكون قد أعقنا تقدمه ، ويكون الخطأ خطأنا نحن وخطأ مناهجنا وكتبنا التربوية .

---

*) نشر وليم فاربرتون (١٦٩٨ ـ ١٧٧٩) سنة ١٧٣٨ كتاباً في ثلاثة أجزاء بعنوان « في البعثة الالهية لموسى » ، وقد ترجم الجزء الأول منه إلى الألمانية سنة ١٧٧٠ ، وقدم لسنج تقريراً عنه . ويجعل فاربرتون من موسى العمود الفقري للعقيدة المسيحية في حين أن لسنج يتصور دور موسى مختلفاً تماماً ، ويقدر أخطاءه بنفس الدرجة التي يقدر بها القدر من الحقيقة التي عرف كيف ينشرها . ويرفض لسنج أن يعترف لموسى بفضائل المصلح التي يعطيها له فاربرتون ، فقد ظل موسى معتقداً بالجزاءات والآلام الدنيوية .

(٢٧)

[وعلى هذا ، اختلفت عقيدة خلود النفس والجزاءات في الحياة الأخرى من أسفار العهد القديم ، هذه الكتب الأولية للشعب الإسرائيلي الغليظ الذي لم يتعود بعد على التفكير . ولكن هذه الكتب لم تحتو على أشياء من شأنها أن تعوق تقدم الشعب الذي لأجله دونت هذه الكتب ، وهو في طريقه نحو هذه الحقائق الكبيرة . وأي شيء كان يمكن أن يعوق تقدمه ـ حتى لا نقول أكثر من ذلك ـ أكثر من هذا الوعد بالجزاءات الدنيوية الفريدة ، خاصة وأن الوعد قد أعطي ممن يفي بكل ما يعد ، وممن لا يمنع شيئاً ؟] .

ولهذا السبب حُذِفت عقيدة خلود النفس والجزاءات الأخروية من أسفار العهد القديم لأن الشعب اليهودي كان ما زال في مرحلة الطفولة ، وغير قادر على إدراك مثل هذه الحقائق النظرية التي تفوق قدراته على الفهم والإدراك . وفي نفس الوقت لم تحتو هذه الأسفار على ما من شأنه أن يعوق تقدم هذا الشعب حتى يظل الطريق أمامه مفتوحاً لإدراك مثل هذه الحقائق الكبرى ، فلم تعق تقدمه عقيدة الجزاءات الدنيوية والوعود التي أعطاها الله لهم ، وهو الذي يفي بكل ما يعد به .

وتدل الجملة الاعتراضية ـ ولا نقول أكثر من ذلك ـ على أن لسنج يرى أن عقيدة الجزاءات الدنيوية تعوق تقدم الشعب وذلك لأنها تمنعه من إدراك الحقائق النظرية والقيم الإنسانية من حيث هي مستقلة تحتوي على صدقها ودوافع الإيمان بها من الداخل ، وليس من الخارج . وتطور الإنسانية من الجزاء دنيوياً أم أخروياً إلى إدراك الحقائق والإيمان بها لذاتها قد حقق تقدماً هائلاً في الجنس البشري .

وواضح أن لسنج هنا من أنصار الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة ضد الأشاعرة الذين يمثلون عقيدة الجزاء الدنيوي والأخروي في اليهودية والمسيحية وبالتالي يمثل المعتزلة تقدماً أكبر في تطور الوعي الإنساني مما يمثله الأشاعرة .

(٢٨)

[ومن ثمّ ، إذا كانت القسمة الجائرة لخيرات الدنيا ـ ويبدو أن الفضيلة والرذيلة لا يدخلان في الحساب ـ لا تعطي أقوى دليل على خلود النفس وعلى وجود حياة أخرى يمكن أن تحلّ فيها هذه العقيدة فإن الذهن الإنساني يقيناً بدون هذه العقيدة لم يستطع بعد أن يصل إلى براهين افضل وأقوى ، وربما لن يستطيع ذلك أبداً . فما الذي كان يمكن دفعه إلى البحث عن براهين أفضل ؟ أهو مجرد حب الاستطلاع ؟] .

ولكن هناك ظلم واقع في الحياة الدنيوية ، وهناك قسمة جائرة لخيراتها ونعيمها . فإن لم يدفع ذلك إلى الإيمان بخلود النفس والجزاء الأخروي حتى يتحقق العدل كتعويض على ما قد حدث في الدنيا من ظلم فأي برهان أقوى من ذلك يمكن التوصل إليه ؟ وما الدافع إلى البحث عن براهين أخرى أكثر من حب الاستطلاع والبحث المجرد .

وهنا يبدو أن لسنج من أنصار التفسير النفسي بل والتحليل النفسي للمعتقدات الدينية ، فنحن نؤمن بحياة أخرى نظراً لأن حياتنا الدنيا بؤس وشقاء ، ونحاول أن نعوّض عنها بحياة أخرى فيها النعيم والهناء ، ونؤمن بالجزاء الأخروي لأن الجزاء الدنيوي لم يتحقق . فنال الشقي السعادة والهناء ، ونال المحسن الظلم والطغيان . نؤمن بالمستقبل المشرق لأن حاضرنا مظلم ، فالحياة الدنيا وما يحدث فيها أساس الإيمان بالحياة الأخرى .

فإذا ما حدث ـ ولو افتراضاً ـ أن عاش الإنسان في حياته سعيداً ، في عالم يسوده العدل فإنه لن يجد تعويضاً عما فقده في عالم آخر ، وإذا استطاع إنسان أن يحقق السعادة والعدل على الأرض بالفعل فإنه لن يتخيل عالماً آخر

يتحقق فيه ما لم يتحقق على الأرض بالوهم والتمني . فالعلاقة بين العالمين علاقة عكسية ، إذا تحقق مضمون الأول لا يتحقق الثاني ، وإن لم يتحقق الأول تحقق الثاني .

(٢٩)

[وقد يحلو لهذا الإسرائيلي أو ذاك أن يطبق على كل فرد الوعد والوعيد اللذين وجههما الله للدولة (اليهودية) كلها . وربما اعتقد اعتقاداً راسخاً أن التقي يجب أن يكون سعيداً في هذا العالم ، وأن الشقي يتحمّل أوزاره عاجلاً أم آجلاً ، وأنه يصبح سعيداً من جديد إذا ما تخلى عن أوزاره . ويبدو أن مؤلف سفر أيوب قد قصد إلى هذا وإن تدوينه يوحي بهذا المعنى] .

وقد يقع الجزاء الدنيوي لا على الجماعة بأكملها ، مثل عقاب الدولة بهدمها أو ثوابها بنصرتها ، بل أيضاً يقع على كل فرد على حدة ، إذ ينال المطيع ثوابه كما ينال العاصي عقابه،وهذا هو مضمون سفر أيوب وما يبشر به .

والحقيقة أن الجزاء الفردي لم يظهر في الفكر الديني إلا متأخراً إذْ لم يعرف بنو إسرائيل إلا الجزاء الجماعي عقاباً أم ثواباً مما يتفق مع الروح القبلية ، ولم يظهر ويصبح أساس الإيمان إلا في الإسلام . « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه » (١٧ : ١٣) . « وكلهم آتيه يوم القيامة فردا »(١٩ : ٨٠) .

(٣٠)

[بيد أنه كان من المستحيل أن تؤيد الخبرة اليومية هذا الاعتقاد . فقد كان دائماً مصير الشعب الذي حصل على مثل هذه الخبرة ألا يعرف أبداً هذه الحقائق التي كان يجهلها قبل ذلك ، وألا يسلم بها . فإذا كان الإنسان التقي في نهاية الأمر سعيداً ، وإذا كانت السعادة تتضمن ألا يعتريه القلق من الموت ليعكّر صفوه ، وأن يأتيه الموت بعد أن يبلغ من العمر أشده ، وبعد أن يشبع رغباته في الحياة ، فكيف يمكنه أن يرجو حياة أخرى ؟ وكيف يمكنه أن يفكر في شيء لا يرجوه ؟ وإذا لم يفكر التقي في هذه الموضوعات فمن ذا الذي سيفكر فيها ؟ أيكون هو الجاحد الذي وقع تحت طائلة العقاب من جراء آثامه والذي إذا ما لعن هذه الحياة فإنه يلفظ راضياً كل حياة أخرى] .

ولكن الخبرة اليومية لا تؤيد مثل هذا الاعتقاد ، ومن تحدث له هذه الخبرة كثيراً ما لا ينتهي إلى مثل هذا الاعتقاد . فمن عاش تقياً سعيداً ونال ثوابه الدنيوي فلماذا يرجو حياة أخرى ينال فيها جزاء أخروياً ؟ ومن عاش عاصياً شقياً ونال عقابه الدنيوي فلماذا يرجو حياة أخرى ينال فيها عقاباً أخروياً ؟

(٣١)

[وكان الأمر أخف وطأة عندما أنكر هذا الإسرائيلي أو ذاك خلود النفس والجزاءات في الحياة الأخرى إنكاراً صريحاً بحجة أن القانون لا ينصّ على شيء من ذلك . فإنكار فرد ما لهذه الحقائق ـ حتى ولو كان سليمان نفسه ـ لا يؤدي إلى إعاقة تقدم روح الشعب . وفي هذا دليل واضح على أن هذا الشعب قد خطا خطوة كبيرة نحو الحقيقة . وما ينكره فرد واحد كثيراً ما يأخذه كثيرون غيره في الاعتبار . وعندما يؤخذ شيء في الاعتبار ولم يكن من قبل موضع اهتمام أحد فإن ذلك يعني قطع نصف الطريق نحو المعرفة] .

فإنكار الجزاء الأخروي أخف وطأة حتى ولو أنكر ذلك سليمان نفسه إذ لا يعوق هذا الإنكار تقدم الشعب أو يجعله أقل قدرة على إدراك الحقائق . ولكن إنكار الشعب لذلك لا يمنع من إيمان بعض الأفراد به . فإذا حدث ذلك يصبح الطريق نحو المعرفة سهلاً وميّسراً ، وتكون الإنسانية قد قطعت من قبل نصف الشوط .

(٣٢)

[ولنعترف كذلك أنه لا بدّ من طاعة بطولية للقوانين الإلهية لأنها قوانين إلهية فحسب وليس لأن الله قد وعد هنا وهناك بإثابة المطيعين . فالطاعة واجبة سواء ساورنا الشك تماماً في حصول جزاءات في حياة أخرى أو لم نكن على ثقة تامة من حصولنا عليها في هذه الحياة الدنيا] .

وتتطلب طاعة القوانين الإلهية لذاتها ، بصرف النظر عما تعد به من جزاء حسي ، قدرة بطولية خارقة كما تتطلب درجة أعلى في تطور الجنس البشري لأنها تعتمد على إدراك القيم الذاتية لهذه القوانين وهذا لا يتأتى إلا بنور العقل وهو ما لا يكتمل إلا باكتمال الانسانية وهي في طورها الأخير في تقدمها وارتقائها نحو الكمال .

(٣٣)

[فإذا تربى هذا الشعب على هذه الطاعة البطولية لله ألا يكون في ذلك قدره ؟ ألا يكون أقدر من غيره من الشعوب على تحقيق مقاصد الله ؟ عندما يطيع جندي رئيسه طاعة عمياء ، وعندما يعتقد في حكمته فأي مهام لا يقوم بها هذا الرئيس معه] .

فإذا ما تربى شعب على هذه الطاعة البطولية لله يكون أقدر من غيره من الشعوب على الرقي والتقدم ، ويكون أقدر من غيره على تحقيق مقاصد الله ، ويصبح مصير هذا الشعب في هذا التحقيق ، وقدره في هذه الطاعة . يستطيع الشعب بثقته في الله ، والله بثقته في الشعب أن يقوم بإنجاز ما يطلب منه ، كما يستطيع المرؤوس مع رئيسه إذا توافرت الثقة المتبادلة بينهما أن يقوما معاً بإنجاز كل ما يطلبه الرئيس من المرؤوس .

(٣٤)

[وما زال الشعب اليهودي يعبد في « يهوا » الله الأعظم قدرة أكثر من عبادته لله أحكم الآلهة . فكان إلها غيوراً يخشاه أكثر مما يحبه . وهذا دليل على أن تصوره لله الواحد الأسمى ليس هو التصور الذي ينبغي لنا أن نأخذ به . ثم أتى عصر أصبح فيه تصور الله أرحب آفاقاً وأكثر نبلاً ، وأقرب إلى الصواب . ولذلك استعمل الله وسيلة طبيعية للغاية إذ أعطاه مقياساً أفضل وأدق كي تكون لديه فرصة لتقدير أسلم] .

وقد تصوّر هذا الشعب الله من حيث هو قدرة وإرادة أكثر مما تصوره من حيث هو عقل وحكمة (أنظر الفقرة ١٥) . فالله هو الأقوى والأقدر وليس هو الأعلم والأحكم . وهذا يدلّ على أنه شعب بدائي في حاجة إلى قوة قاهرة أكثر مما هو في حاجة إلى علم وحكمة كما تصور الله على أنه إله غيور وذلك لأن الشعب ذاته غيور من غيره ، ينافس غيره من الشعوب في الرزق وفي خصوصية العلاقة مع الله . كما تصور الله على أنه غيور من الآلهة الأخرى . ينافسها في القدرة والعظمة .

وعلاوة على ذلك ، كانت علاقة الشعب بالله علاقة خشية ورهبة وليست علاقة حب ومحبة ، وذلك ناجم عن أنه من طبيعة الله القادر القاهر أن يخشاه الناس . فإذا ما تطورت الإنسانية ، تغيرّ هذا التصور ، وأتى تصور آخر ، أرحب آفاقاً ، وأوسع شمولاً ، وتغيرت العلاقة من علاقة الخشية والخوف إلى علاقة أخرى أكثر إنسانية وأكرم عنصراً .

(٣٥)

[وبينما لم يستطع اليهود حتى الآن أن يقارنوا إلههم إلا بالأوثان الصمّ لجيرانهم من

الشعوب الصغيرة الغليظة التي كانوا يغارون منها بإستمرار ، بدأوا مقارنته عندما وقعوا أسرى الفرس الحكماء بالموجود الأسمى كما تصوره العقل المتمّرس وكما يجلّه] .

وبدأ الشعب بمقارنة إلهه القادر ، الغيور مع تصورات أخرى عرفها عندما وقع في أسر الفرس وعندما إنتابته الغيرة من آلهتهم ، فكان إحتكاكه بغيره من الشعوب وسيلة لتقدمه بمقارنة ما لديه من تصورات بدائية مع ما لديهم من تصورات أرقى ، وكان الفرس أكثر حكمة منه ، وكان تصورهم لله أكثر نبلاً وأقرب إلى العقل من تصوره الفظ الغليظ .

(٣٦)

[لقد أرشد الوحي العقل ، والآن ينيره العقل مرة واحدة] .

وهنا يظهر دور العقل في الوحي . فكما أرشد الوحي العقل ، وأنار له طريقه ووضعه في الطريق الصحيح كذلك ينير العقل الوحي ، ويعطي له تفسيره الصحيح ، ويحفظه من ألاعيب المفسرين ، ويحميه من أهوائهم وأغراضهم . هناك إذن خدمة متبادلة بين الوحي والعقل ، إذ يدفع الوحي العقل في البداية ، ويظهره ، ويكشف عنه ، ويقصر له الطريق . ثم يقوم العقل بالحفاظ على الوحي ويحميه من كل تشويه له أو تضليل به . فلا غنى لأحدهما عن الآخر ، فالعقل دون وحي يطول عليه الطريق ويشتدّ ، والوحي دون عقل يخاطر بالاعتداء عليه دون أمل أو حماية .

(٣٧)

[وكان هذا أول مثل للخدمات المتبادلة التي يمكن لكليهما (العقل والوحي) أن يقوما بها . ولن يجد أبوهما المشترك في ذلك ما يدهشه لأنه لا قوام للواحد منهما بدون الآخر] .

والوحي والعقل كلاهما له أصل مشترك . ولا يعني لسنج بالأصل المشترك الأب المشترك وهو الله بل يعني بالأصل الطبيعة . فالوحي طبيعي ، والعقل طبيعي ، والدين طبيعي ، والإنسان طبيعي ، والله طبيعي كما تقول المؤلهة Deists وكما هو الحال في مذهب التأليه Deism . فالدين العقلي دين طبيعي ، ودين الوحي دين طبيعي ، فالطبيعة هي الأصل المشترك بين الوحي والعقل (انظر نص : في مصدر دين الوحي) .

(٣٨)

[وبعد أن أرسل هذا الطفل إلى الخارج رأى أطفالاً آخرين أكثر علماً ، وأقوم حياة فسأل نفسه خجلاً : لماذا لا أعلم أنا أيضاً كل هذا ؟ لماذا لا أحيا أنا أيضاً كذلك ؟ ألم يكن بإستطاعة أحد وأنا في منزل أبي أن يعلمني كل هذا وأن يشجعني عليه ؟ حينئذ التجأ من جديد إلى كتبه الأولية التي نفر منها منذ وقت طويل ، وأراد أن يبحث فيها عن مصدر شقائه . ولكن أنظر ! ها هو يدرك أن الخطأ لا يأتي من الكتب بل الخطأ يقع على عاتقه هو إن كان قد أمضى حياته في جهل وشقاء] .

فإذا ما قارن الشعب نفسه بغيره من الشعوب ووجدها أكثر علماً وأقوم حياة منه فإنه يتساءل عن سبب جهله ورذيلته . لماذا لم يعلّمه الله كل ما تعلمه الشعوب الأخرى . ثم يلجأ إلى كتبه المقدسة فيجد فيها إجابة عن تساؤلاته ، ويرى أن ما فيها من العلم والحكمة كافياً كي يجعلاه على قدم المساواة مع غيره من الشعوب إن لم يسبقها ، فيقرأها من جديد ، ويعلم أن الخطأ ليس من الكتاب أو من المعلم بل من نفسه هو الذي نفر من هذه الكتب أولاً ولم يعرها إنتباهاً أو أساء فهمها . وهنا أيضاً يقوم العقل بدوره في إعادة تفسير الكتاب بحثاً عن العلم والفضيلة .

(٣٩)

[وهكذا لم يعتبر اليهود الههم أكبر آلهتهم الوطنية فحسب ـ على منوال الاعتقاد الفارسي الخالص ـ بل عرفوا فيه أيضاً الله ، واستطاعوا أن يجدوه في كتبهم المقدسة ، وأن يعلموا الفكرة للآخرين بسهولة أكثر مما كانت عليه ، وعبروا عن فزعهم من أي تصور خاطىء لله ـ شأنهم في ذلك شأن الفرس ـ أو على الأقل كما تبينه لهم كتبهم المقدسة . ولا عجب أن رضي الملك قورش عن دينهم بالرغم من أنه أقلّ قيمة من دين الصابئة الخالص ؛ ولكنه على أي حال أكبر قيمة من الوثنية الفظة التي توطّنت في البلاد التي تركها اليهود] .

ومن ثمّ تجاوز الشعب فكرة الإله الوطني التي كانت سائدة أيضاً عند الفرس إلى فكرة الإلـه الواحد . ثم وجدها في الكتب المقدسة ، واستطاع تعليمها للناس بسهولة ويسر أكثر مما هي عليه في الكتب المقدسة . وكان يفزع كالفرس من أي تصور خاطىء لله يقع فيه أو يقع فيه غيرهم . لذلك رضي الملك قورش عن الشعب بالرغم من أنه أقل صفاء من دين الصابئة القائم على التوحيد الخالص وممارسة الفضيلة وحب الخير لأنه كان أفضل من الوثنية الغليظة التي كانت سائدة في المناطق التي عاش فيها اليهود ثم تركوها .

تطوّر الشعب وأصبح قادراً على إدراك فكرة الله الواحد ثم حب الفضيلة لذاتها ، وممارسة الطاعة بصرف النظر عن الجزاء الدنيوي والأخروي ، وهو ما انتهت إليه فلسفة التنوير في اليهودية والمسيحية على حد سواء ، الإيمان بالله وحب الخير ، وهو ما أعلنه الإسلام قبل ذلك بعشرة قرون في الآيات المشهورة التي تقرأها « إن الذين آمنوا وعملوا اصالحات » .

(٤٠)

[وبعد أن اكتشف اليهود من جديد كنوزهم الخاصة المجهولة عادوا إلى أنفسهم ، وأصبحوا شعباً آخر همّه الأول الابقاء على هذه التجربة التي أنارتهم مدة طويلة ، وقضوا بسرعة على كل آثار الانحراف والوثنية . فإذا كان من الممكن عصيان الإلـه الوطني فمن المستحيل عصيان الله الحق بمجرد تحقق الانسان من وجوده] .

وبعد اكتشاف الكتاب المقدس ، بعد إنارته بالعقل وتفسيره بالنور الطبيعي أدرك الشعب عظمة التجربة ، تجربة الوحي ، ومدى مساهمته في تقدمه ورقيه ، فحاول الاستفادة منه من جديد ، والقضاء على آخر معاقل الوثنية في وجدانهم ، والانتقال من الإلـه الوطني والخوف من عصيانه إلى الله الواحد المجرد واستحالة عصيانه ما دام الإنسان قد اكتشف وجوده وصدّق به .

(٤١)

[وقد حاول علماء اللاهوت العثور على تفسيرات عديدة لهذا التحول الأساسي للشعب اليهودي ، وأحد هذه التفسيرات الذي كشف عن عيوب التفسيرات الأخرى يجعل السبب الحقيقي في نهاية الأمر هو « التحقق المباشر لكل النبوات التي حصلوا عليها وحفظوها فيما يتعلق بسبيهم في بابل ، وتحررهم بعد ذلك منه . ولكن لا يمكن إعتبار هذا السبب أيضاً صحيحاً إلا بعد افتراض وجود تصور خالص للألوهية ، فكان على اليهود أولاً الاعتراف بأن الله وحده هو القادر على إجراء المعجزات وعلى الإخبار بالمستقبل مع أنهم كانوا يعطون هذه القدرات أيضاً للآلهة المزيفة . وهذا يبين لنا أنه لم يكن للمعجزات والنبوات حتى الآن إلا تأثيراً طارئاً وعابراً عليهم] .

وقد اختلف علماء اليهود في معرفة أسباب هذا التحول الذي طرأ على الشعب اليهودي ، وأحدها هو تحقق النبوات والمعجزات في العهد القديم فيما يتعلق بتاريخهم خاصة في واقعة الأسر البابلي . فاكتشفوا أن الوحي صادق ؛ وأن كتابهم صحيح ؛ فقد قصّ عليهم من قبل ما حدث ؛ وقرأوا فيه تاريخهم .

ولكن هذا السبب يتطلب الايمان بالله الواحد القادر على إجراء النبوات والمعجزات مع أن الشعب كان يؤمن أيضاً بقدرة الآلهة الأخرى على القيام بمثل ذلك ، مما يدّل على أنه لم يكن للنبوات والمعجزات إلا تأثيراً عابراً عليهم ؛ وعلى أنها لم تساهم في إحداث هذا التحول في شعورهم .

(٤٢)

[ومما لا شك فيه أن اليهود وحدهم من بين الكلدانيين والفرس قد عرفوا عقيدة خلود النفس وتعرّفوا عليها من خلال إتصالهم بالمدارس الفلسفية اليونانية في مصر] .

وقد عرف اليهود عقيدة خلود النفس من خلال إتصالهم بالمدارس الفلسفية اليونانية في مصر أي أنهم عرفوها متأخرين للغاية عندما إنتقلت الثقافة اليونانية من أثينا إلى الاسكندرية إبان نشأة المسيحية .

ولكن عقيدة خلود النفس كانت موجودة في الحضارات الشرقية القديمة وجوداً ذاتياً من غير إتصال خارجي كما هو الحال في حضارة مصر القديمة . أما في اليهودية فقد دعت الحاجة إليها خلال الأسر البابلي وتمّت الصياغة النظرية لها من خلال الفكر اليوناني أولاً ثم من خلال الفكر الاسلامي ثانياً .

(٤٣)

[ولكن لم يكن لهذه العقيدة في الكتب المقدسة نفس المكانة التي لوحدة الله وصفاته فأنكر هذا الشعب الحسي العقيدة الأولى إنكاراً مشيناً وأراد البحث عن العقيدة الثانية . وكان لا بدّ لذلك من تمهيدات لم يتم منها إلا إشارات وتلميحات . فكان من الطبيعي ألا تكون عقيدة خلود النفس اعتقاد الناس كلهم بل كانت وما زالت إعتقاد فرقة معينة] .

وليس لعقيدة خلود النفس في الكتاب المقدس نفس المكانة التي لله وصفاته ، وذلك لأن الطابع الحسي الغليظ للشعب كان أكبر مانع من تصور خلود النفس الذي يتطلب قسطاً كبيراً من الروحانية والشفافية لم يتوافر لدى اليهود . ولكنه عكف على البحث عن الله وصفاته على قدر وسعه بتغليبه صفات القدرة والإرادة على صفات العلم والحكمة طالما أن الانسانية في بدايتها كما هو الحال مع الطفل الذي يرهب القدرة ويقدرها .

ومع ذلك ، كانت هناك إرهاصات لعقيدة خلود النفس في صورة إشارات وتلميحات جعلت البعض يؤمنون بها ؛ وهم البقية الصالحة التي نجحت فيها تجربة الوحي ؛ فتميز شعورهم عن شعور الجماعة .

(٤٤)

[وأعني بالتمهيد لعقيدة خلود النفس مثلاً وعيد الله بعقاب الأبناء حتى الجيل الرابع والخامس من أجل آثام آبائهم فقد كانت مهمة تعويد الآباء على تذكر سلالتهم البعيدة دائماً والشعور بالمصائب التي قد يجهلوها على هؤلاء الأبرياء] .

وتتمثل الإرهاصات لعقيدة خلود النفس في توعد الله عقاب الأبناء حتى الجيل الرابع والخامس من أجل آثام الآباء حتى يتعوّد اليهود على تذكر أسلافهم وعلى التخوف مما قد يقع على أبنائهم الأبرياء من عقاب ، وذلك حتى يتم ارتباط الفرد بماضيه عند أسلافه وبمستقبله عند أبنائه من أجل أن يشعر بالاستمرارية في وجوده الذي لا يبدأ بمولده ولا ينتهي بمماته بل هو سابق على مولده لدى أجداده ولاحق على مماته لدى أبنائه .

(٤٥)

[وأعني بالتلميح ما قد يثير مجرد حب الاستطلاع ويبعث على التساؤل مثل هذا التعبير الذي نقابله دائماً « التقى بأسلافه » والمقصود بذلك أنه قد مات] .

ويوجد التلميح في بعض آيات الكتاب مثل « التقى بأسلافه » أي مات وذلك حتى يرتبط الإنسان بماضيه ويشعر بأن وجوده سابق على ميلاده ، وأن هناك اتصالاً بينه وبين الآخرين ، وبأن حياته أشمل وأوسع من الحياة الدنيا المحددة بالميلاد والوفاة .

(٤٦)

[وأعني بالإشارة ما يحتوي بصورة ما على نواة الحقيقة التي لم تكشف بعد والتي ستظهر بعد ذلك مثل النتيجة التي ينتهي إليها المسيح من عباراته « إله ابراهيم واسحق ويعقوب » .
ويبدو لي أنه في الإمكان إدخال هذه الإشارة لتكوين برهان يقيني] .

أما الإشارة فهي ما تحتوي على نواة الحقيقة التي لم تظهر بعد أي أنها تدل على بداية الطريق كما هو الحال في عبارة المسيح « إله ابراهيم واسحق ويعقوب » أي أن الله واحد شامل للماضي والحاضر والمستقبل ، ولديه تكمن النفوس ؛ وعنده تبقى الأرواح .

(٤٧)

[وتكون لهذه التمهيدات والتلميحات والإشارات الكمال الايجابي لأي كتاب أولي . أما هذه الصفة التي تحدثت عنها سابقاً وهي عدم إعاقة نمو الأذهان أو إيقافها وهي في طريقها نحو الحقائق التي لم تنكشف بعد فهي التي تكوّن الجانب السلبي في هذا الكمال] .

هذه الإرهاصات والتلميحات والإشارات تكوّن الكمال الفعلي لأي كتاب تربوي أولي . فلا يوجد كتاب تربوي يبغي تربية الناس على الحقائق إلا ويمهد لها . ويشير إليها ، ويلمح لوجودها . وهذا هو الجانب الإيجابي في كتاب التربية ، ومما يدل على أنه كتاب كامل لم يغفل أن يشير إلى هذه الحقائق على قدر مستوى الطفل . أما الكمال السلبي فيه فهو عدم وجود ما يعوق نمو الأذهان أو ما يوقفها وهي في طريق اكتشاف هذه الحقائق . أي أن الكتاب الكامل في التربية هو الذي يدفع نحو إكتشاف الحقائق بالإشارة والتلميح إليها كما أنه هو الذي يقضي على معوقات نمو الذهن حتى يقدر بطبيعته على اكتشاف هذه الحقائق بما أنها حقائق عقلية يمكن اكتشافها بالنور الطبيعي ، وحقائق طبيعية موجودة في الإنسان وليست مضافة إليه أو زائدة عليه .

(٤٨)

[ولنضف على هذا طريقة العرض والأسلوب :
١ ـ عرض الحقائق المجردة التي لا يجب نسيانها كأمثال وحالات خاصة مليئة بالمعاني ، ويتم سردها كوقائع حدثت بالفعل . وهكذا تم تصوير الخلق في صورة يوم ناشيء ، ومصدر الشر الخلقي في قصة الشجرة المحرّمة ، ومصدر تعدد اللغات في قصة بناء برج بابل وهكذا] .

وكل كتاب تربوي أولي لا يعرض الحقائق بطريقة محددة إذ لا يستطيع فهمها إلا من بلغوا قدراً كافياً من التعقل ، وقدرة على إدراك الأمور النظرية . ولكنه يعرضها بطريقة المثَل . فالأمثال تقرّب الحقائق المجردة إلى الأذهان ، وتصوّرها في صورة حسية واقعية . وتشمل الأمثال كل ضروب التشبيه في الكلام من استعارة وكناية

وغيرها . ولكن خطورة الأمثال هي في تفسيرها الحرفي ، وفي الاعتقاد بأن هذه الأمثال قد حدثت بالفعل ، وبأنها المقصود بالكلام ، وليست مجرد حوامل للمعنى ، ووسائل لتقريبه إلى الإفهام . فقد تمّ تصوير الخلق في صورة يوم ناشيء ، وتمّ تصوير مصدر الشر في صورة الشجرة المحرمة ، وتمّ تصوير مصدر تعدد اللغات في صورة بناء برج بابل وسقوطه . فإذا ما وقع عالم الكتاب المقدس في التفسير الحرفي لهذه الصورة فإنه يقع في التشبيه والتجسيم ، ويقضي على المعنى المجرد المطلوب تقريبه إلى الإفهام . ومن ثمّ كان التفسير الرمزي أو الروحي ضروري من أجل الذهاب إلى المعاني التي تمّ التعبير عنها بالأمثال والصور والرموز ، وتلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون (٢٩ : ٤٣) .

(٤٩)

[٢ ـ أما الأسلوب فمرة يكون مسطّحاً ساذجاً ، ومرة شاعرياً مملوءاً بالتكرار ، ولكنه تكرار من شأنه شحذ الذهن لأنه يعني في بعض الأحيان أشياء مختلفة مع أنه يقول نفس الشيء أو يكرر مع أنه في الواقع يعني شيئين مختلفين] .

أما أسلوب الكتاب فإنه مرة يكون مسطّحاً ساذجاً لا عمق فيه ولا فن كأن الكتاب يقرر وقائع تتحدث عن نفسها ، ويخبر بأشياء يعلمها الناس ، ولا يحتاجون إلى التعبير عنها في قضايا ، ومرة أخرى يكون شاعرياً فنياً ، يبدأ ثم يعيد ، ويكرر المعاني بصور عدة حتى يمكن التأثير على النفوس على اختلاف طبائعها وعلى تعدد حالاتها النفسية . والتكرار في الشعر لا وجود له ، والمترادفات في اللغة أيضاً ليست متطابقة تطابقاً كاملاً ، إذ يمكن التعبير عن نفس الشيء بتعبيرين متماثلين ، كل منها يوحي بظلال مختلفة من المعاني وعلى درجات متفاوتة من التركيز على أحد منها . كما يمكن التعبير بعبارتين مختلفتين عن شيء واحد ، وهما في الحقيقة يعنيان نفس الشيء . فالأسلوب الشعري أسلوب تصويري ، والتكرار أحد طرقه للتأثير على النفوس .

ولا يصرّح لسنج بما يصرّح به عادة علماء نقد الكتاب من أن هذا التضارب في الأسلوب يوحي بأن الكتاب لم يؤلفه مؤلف واحد ، ولم يُكتب في عصر واحد ، ولم يُدون في ظروف واحدة ، ولم يُؤلف لجمهور واحد . ولكن يبدو أن لسنج هنا اقتصر على جانب النقد الأدبي دون التعرض إلى جانب النقد التاريخي ، وتغلبت شخصية الأديب على شخصية الباحث .

(٥٠)

[وهذه هي الصفات الحميدة لأي كتاب أولي للأطفال أو لشعب لم يتعد مرحلة الطفولة] .

فالكتاب إذن من حيث مضمونه : الإله القوي ، الجزاء الحسي ، غياب خلود النفس والجزاء الأخروي ، ومن حيث صورته : الأسلوب التصويري القائم على الأمثال يتفق مع شعب لم يتجاوز مرحلة الطفولة بعد ، لأن هذا الكتاب يكون أقرب إلى الكتب الأولية التربوية للأطفال .

(٥١)

[ولكن كل كتاب أولي لا يلائم إلا سناً معيناً ، ويضرّ الطفل إذا ما أُجبر على تعلم كتاب تعداه سنه بمدة طويلة . يجب إذن إضافة بعض الأشياء من أجل تحقيق منفعة حتى ولو ضئيلة ، وضم أكثر مما يستطيع أن يستوعب . كما يجب إظهار التعليمات والإشارات ، وإبراز معاني الأمثال والتركيز على بعض التعبيرات ، وهذا ما يجعل ذهن الطفل مدققاً ،

منقباً ، باحثاً عن الدقيقات بل ويجعل الطفل ولوعاً بالأسرار ، سريع الثقة ، يحتقر كل شيء سطحي وضحل] .

وكل كتاب أولي للتربية يجب أن يكون ملائماً لسن الطفل ولا يتجاوزه حتى لا يضار الطفل بفرض أشياء عليه لا يفهمها أو يفهمها فهماً خاطئاً . ومع ذلك يجب إعطاء الطفل بعض التلميحات والإشارات على هذه الحقائق حتى تسترعي انتباهه ، وتثير رغبته ، وتدفعه إلى البحث عما وراء ذلك من حقائق . وهذا من شأنه شحذ همة الطفل ،وتربيته على البحث والتنقيب والذهاب إلى ما وراء الأمور ، والانتقال من الرمز إلى الدلالة ، ومن اللفظ إلى المعنى ، ومن الحس إلى المجرد .

(٥٢)

[وهكذا تناول الربانيون كتبهم المقدسة ، وهذه هي الصورة التي وضعوها في ذهن شعبهم] .

ويمكن استعمال هذا الأسلوب في تفسير الكتاب المقدس كما فعل الربانيون وذلك بتفسيره تفسيراً رمزياً من أجل الكشف عن الحقائق النظرية . (الربانيون هم علماء الشريعة اليهودية في فلسطين في زمن المسيح ،وليس لهم صفة دينية مثل الأحبار والكهان) .

(٥٣)

[وكان لزاماً أن يأتي مرب أفضل ينتزع هذا الكتاب الأولي من يدي الطفل بعد أن أصبح الكتاب فارغ الفحوى ، فأتى المسيح] .

ولكن تأتي لحظة لا يصبح فيها هذا التفسير الرمزي مجدياً وذلك للقدرات المحدودة للرمز وللتفسير . ومن ثمّ ، تنبثق الروح ذاتها متجاوزة كل الرموز والأشكال والصور ، ويبرز المضمون ذاته بلا صورة ، وهذه هي لحظة ظهور المسيح .

(٥٤)

[وبعد أن اختار الله من بين البشر هؤلاء الذين ارتبطوا فيما بينهم باللغة والحكم والمصالح وبعلاقات أخرى طبيعية أو سياسية أصبح هذا الجنس من الجنس البشري الذي أراد الله أن يجعله موضوع تربيته ناضجاً للمرحلة الثانية الكبرى من التربية] .

فبعد أن تمّت التربية في المرحلة الأولى عن طريق اختيار جماعة معينة من البشر ترتبط فيما بينها باللغة والمصلحة والنظام السياسي نجحت التربية ، وأصبحت الإنسانية مؤهلة للانتقال إلى المرحلة الثانية . وفي هذه اللحظة تبلغ الإنسانية مرحلة كافية من النضج بحيث تستطيع الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية من تطورها .

(٥٥)

[أعني أنه أصبح لدى هذا الجزء من الجنس البشري تعود كاف على استخدام العقل حيث أصبحت بواعث السلوك الخلقي أكثر نبلاً وأكثر كرامة من بواعث الآلام والجزاءات الدنيوية التي كانت حتى الآن هي العنصر الموجّه للسلوك . أصبح الطفل صبياً ، وبجانب الحلوى واللعب ظهرت الرغبة الناشئة في أن يكون حراً كريماً ، سعيداً مثل إخوته الكبار] .

وفي هذه اللحظة تعوّدت الإنسانية بما فيه الكفاية حتى أصبحت قادرة على إدراك القيم الخلقية لذاتها بصرف النظر عما ينتج عنها من الجزاءات الدنيوية التي كانت قبل ذلك الدافع الأول على السلوك . كبر الطفل ، وأصبح

صبياً ، وبجانب الحلوى واللعب أو العصا والعقاب ظهرت لديه رغبة صادقة في أن يكون حراً كريماً سعيداً مثل إخوته الكبار ، وشعر بأنه إنسان يدرك الأمور لذاتها . ويسلك طبقاً لإدراكه الذاتي .

(٥٦)

[ومنذ زمن بعيد كان أفضل الناس في هذا الجزء من الجنس البشري هم الذين تعودوا على أن يكون الباعث على سلوكهم مشابهاً لهذه البواعث النبيلة . وقد قام اليونان والرومان بكل شيء كي تستمر ذكراهم بعد هذه الحياة عند مواطنيهم] .

وكان أقرب الناس إلى مثل هذا السلوك القائم على البواعث النبيلة هم اليونان والرومان ، فقد كان الدافع على سلوكهم هو بقاء ذكراهم الطيبة في نفوس مواطنيهم . فالروح اليونانية والرومانية تمثل نضجاً كافياً في تطور الإنسانية تجعلها قريبة من المرحلة الثانية .

ويوحي لسنج هنا ويبشرّ بقدوم هيجل وفلسفته في التاريخ انتقالاً من الشرق القديم إلى اليونان والرومان حتى تصل في النهاية إلى الأوروبيين وعلى رأسهم الجرمان ، موطن فلسفة التنوير أو فلسفة الروح .

(٥٧)

[وقد حان الآن أن ندخل في حسابنا حياة أخرى حقيقية بعد الحياة الدنيا ، لها تأثير في سلوكنا] .

وفي هذه المرحلة الثانية تظهر الحياة الأخرى كحقيقة لها أثر في سلوكنا في هذه الحياة الدنيا بعد أن غابت في المرحلة الأولى. وهنا يبدو الطابع الأخروي والعملي للمسيحية على الطابع الدنيوي الحسي لليهودية.

(٥٨)

[ولذلك كان المسيح هو أول من بشرّ بخلود النفس بطريقة عملية تدعو للثقة] .

لذلك دعا المسيح إلى عقيدة خلود النفس بطريقة عملية مقنعة بل إنه جعل شعار بشارته « إن ملكوت السموات قريب » في مقابل المرحلة الأولى التي لم تعلم إلا الحياة الدنيا وكان شعارها أرض الميعاد في ملكوت الأرض .

(٥٩)

[فهو أولاً معلم جدير بالثقة . هو جدير بالثقة لأنه ـ فيما يبدو ـ قد تحققت النبوات فيه . وهو جدير بالثقة نظراً للمعجزات التي أجراها . وهو جدير بالثقة لبعثه بعد الموت ، وكان ذلك تأكيداً لكل عقيدته . ولن أجيب هنا عما إذا كنا نستطيع الآن أن نبرهن على هذا البعث وعلى هذه المعجزات ، بل ولن أتناول هنا شخص المسيح ، فقد كانت لهذه المسائل أهميتها في عصرها نظراً للقبول الذي حازته عقيدته . أما اليوم فقد فقدت هذه المسائل كثيراً من أهميتها ، ويكفي البحث عن حقيقة هذه العقيدة] .

والمسيح معلم موثوق فيه لأن النبوات قد تحققت فيه ، ولما أجراه من معجزات ، ولبعثه بعد الموت . كل ذلك كان تأكيداً لعقيدته . أما البرهنة على هذه العقائد : النبوات والمعجزات والبعث ، فهي مسائل تاريخية خالصة لم تعد تصلح لهذا الزمان بل كانت لها أهميتها قديماً ، ولكنها الآن لا أهمية لها . يهمّنا الآن فقط هذه العقيدة أي المسيحية وما تقدمه للبشرية من تربية للجنس البشري ، وأثرها في تطور الإنسانية . لا يهمّ في الدين إذن حوامله المادية وشوائبه التاريخية أو حتى مذاهبه العقائدية بل مقدار ما يقدمه للوعي الانساني من إحساس بالاستقلال

والكمال .

وهنا يأتي دور لسنج الناقد التاريخي للكتاب ، ويتحقق من صحة النصوص الدينية ويبين مدى صحة العقائد والتعبير عنها في نصوص الكتاب . وهذا موضوع أكاديمي خالص لا شأن له بالموضوع التربوي الانساني الخلقي .

(٦٠)

[المسيح معلم عملي . فافتراض عقيدة خلود النفس كنظرية فلسفية ، والرغبة فيها ، والإيمان بها شيء ، وتوجيه السلوك ظاهراً وباطناً طبقاً لها شيء آخر] .

وأهم ما يميز المسيحية أنها عقيدة عملية ، وأن المسيح معلم عملي لا تهمه البراهين النظرية على عقيدة خلود النفس كفلسفة خالصة بل يهمه أثر هذه العقيدة في الحياة العملية على سلوك الناس .

(٦١)

[كان المسيح على الأقل أول من بشرّ بهذه العقيدة . فقد إعتقدت أمم كثيرة قبله في ترتب عقاب على السيئات في حياة أخرى أي على الأفعال التي تضرّ بالمجتمع المدني (الدولة) والتي وضعها المجتمع المدني تحت طائلة العقاب أما المسيح فهو الوحيد الذي بشرّ بالصفاء الداخلي للقلب أملاً في حياة أخرى] .

وقد آمنت شعوب أخرى بهذه العقيدة قبل المسيحية ، ورتبت الجزاءات الأخروية ثواباً أم عقاباً على الأفعال التي يأتيها الإنسان في هذا العالم . ولكن المسيح وحده هو الذي بشرّ بهذه العقيدة في صفائها تعبيراً عن الأمل في حياة أخرى ، وبصرف النظر عما يتم فيها من ثواب أو عقاب .

(٦٢)

[وقد قام تلاميذه بنشر هذه العقيدة بإخلاص . وإن لم يكن لهم فضل آخر سوى نشر حقيقة بين شعوب عديدة أراد المسيح قصرها ـ فيما يبدو ـ على اليهود وحدهم فإنه يجب لذلك إعتبارهم من بين محبي الجنس البشري والمحسنين إليه] .

وقد قام تلاميذ المسيح بنشر هذه العقيدة لدى الشعوب الأخرى ، تلك العقيدة التي أراد المسيح قصرها فيما يبدو على اليهود وحدهم ؛ وبالتالي يمكن اعتبار التلاميذ من محبي الجنس البشري قاطبة وممن أدّوا إليه خدمات جليلة .

ولكن لسنج هنا لا يقدم دليلاً على أن المسيح أراد قصر هذه العقيدة على اليهود وحدهم وعلى أن الحواريين كانوا أكثر شمولاً من المسيح وإلا كان المسيح نبياً لليهود وحدهم وليس لكافة الجنس البشري قاطبة في حين أن الحواريين كانوا رسلاً للبشر أجمعين ، وبالتالي يكون الحواريون أعظم من المسيح ، وهذا ما لايمكن إثباته .

(٦٣)

[ولكنهم خلطوا بهذه العقيدة الكبيرة تعاليم أخرى أقل وضوحاً في صحتها ، وأقل نفعاً في أولويتها . ولكن أكان من الممكن أن يحدث خلاف ذلك ؟
لن نحقد عليهم ، ودعنا نبحث بالأحرى وبروح جادة عما إذا لم تكن هذه التعاليم التي أضيفت هي السبب في هذه الصدمة التي أعطت للعقل الإنساني إتجاهاً جديداً] .

ولكن الحواريين بقدر ما لهم من إيجابيات في نشر عقيدة خلود النفس لدى الجنس البشري قاطبة فإن لهم

سلبيات أيضاً تتمثّل في أنهم خلطوا هذه العقيدة البسيطة العملية بتعاليم أخرى أقل بساطة ، وأكثر تعقيداً ، وأقل نفعاً ، وأكثر تجريداً من العقيدة الأولى . ولا يعني ذلك أي حقد على الحواريين أو أي غضب منهم وذلك لأن رب ضارة نافعة ، وأن هذه التعاليم الزائدة قد صدمت العقل البشري وجعلته يتجه إتجاهاً جديداً . وهنا يبدو أن لسنج يثبت أن فلسفة التنوير لم تكن فعل المسيحية بل رد فعل على التعاليم الزائدة التي أضافها الحواريون ممثلة في العقائد النظرية المعقدة التي لا ترقى إلى مرتبة اليقين الداخلي الذي يمكن إدراكه بالقلب . وهنا يقف لسنج مع سبينوزا في رفضهما لتعاليم الحواريين على أنها معقدة ونظرية وظنية عكس ما بشرّ به المسيح من تعاليم بسيطة وعملية ويقينية . ومن ثم فالحواريون ليسوا رسلاً بل هم بشر عاديون حاولوا نشر التعاليم بطريقتهم الخاصة ، وبأسلوبهم الخاص ، وبفهمهم الخاص ،وهذا هو أحد دروس فلسفة التنوير شارك فيه ريماروس ولسنج وسبينوزا وظل حتى القرن التاسع عشر عند شتراوس ورينان .

(٦٤)

[وعلى أقل تقدير ، تبينّ التجربة بوضوح تام أن أسفار العهد الجديد التي ضُغِطت فيها هذه التعاليم بعد ذلك قد كوّنت وما زالت تكوّن ثاني الكتب الأولية وأفضلها للجنس البشري] .

العهد الجديد إذن هو الكتاب الأولي الثاني لتربية الجنس البشري لأن تعاليم المسيح قد حُفِظت فيه .

(٦٥)

[وعلى مدى ألف وسبعمائة سنة شغلت هذه الكتب الذهن الانساني أكثر من أية كتب أخرى ، وأنارته أكثر مما أنارته الكتب الأخرى ، على الأقل عن طريق هذا النور الذي وضعه الذهن الإنساني نفسه فيها] .

وقد شغل العهد الجديد الذهن الانساني منذ نشأة المسيحية حتى الآن على مدى سبعة عشر قرناً (حتى عصر لسنج) فأنار الذهن الانساني كما أناره هناك . هناك إذن أثر متبادل بين الوحي والعقل ، فبقدر ما ينير الوحي العقل ويرشده بقدر ما ينير العقل الوحي ويفسرّه (انظر الفقرة ٣٦) .

(٦٦)

[وكان من المستحيل أن ينتشر أي كتاب آخر هذا الانتشار، وبهذه الدرجة بين شعوب متباينة . ومما لا نزاع فيه أن عكوف عقليات مختلفة على دراسة هذا الكتاب قد ساهم في تقدم الذهن الانساني أكثر مما لو كان لكل شعب كتابه الأولي الخاص] .

وقد انتشر العهد الجديد بين عديد من الشعوب كما لم ينتشر أي كتاب آخر . وعكفت أذهان كثيرة على دراسته ؛ وكان السبب في تقدمها ، وكان ذلك أفضل مما لو كان لكل شعب على حدة كتابه الأولي الخاص به . فانتشار العهد الجديد بين عديد من الشعوب ، ودراسته بأذهان متعددة حقق نوعاً من الشمول في الفكر والعالمية في الفهم ، وأصبح الانسان واحداً أمام كتاب واحد وبذهن واحد .

(٦٧)

[وكان ضرورياً للغاية أن يعتبر كل شعب في فترة معينة هذا الكتاب على أنه أقصى ما تصل إليه معارفه(Nec Plus ultra) إذ يجب على الطفل أولاً الاطلاع على كتابه الأولي خوفاً من أن يدفعه عدم صَبره للانتهاء منه إلى التفكير في مسائل أخرى لم يتهيأ لها بعد] .

وكان من الضروري أن يعتبر كل شعب هذا الكتاب على أنه يحتوي أقصى ما يستطيع الصبي أن يصل إليه من حقائق حتى لا يتجاوزه إلى أشياء أخرى لم يتهيأ لها ذهنه بعد ، فتضرّه أكثر مما تنفعه .

(٦٨)

[شيء آخر مهم للغاية : أنت أيها الإنسان الأكثر إستعداداً عندما تصل إلى آخر صفحات هذا الكتاب الأولي ، وينفذ صبرك ، وتتحرق شوقاً ، إحترس من أن يدرك زملاؤك الأضعف منك ما ستراه أنت فيا بعد أو ما بدأت في رؤيته من قبل] .

فإذا ما استطاع إنسان أن يتجاوز هذا الكتاب إلى شيء آخر فإنه يجب أن يحرص على ألا يطلع الآخرين على ما وصل إليه حتى لا يضرّهم بل يجب عليه الانتظار حتى يرتقوا ويدركوا بأنفسهم ما استطاع هو أن يدركه بنفسه .

(٦٩)

[واعكف مرة أخرى على كتابك الأولي حتى يلحق بك زملاؤك الأضعف منك ، وتتحقق من أن ما تراه حتى الآن من جدل فارغ أو منهج زائف ليس شيئاً أكثر من ذلك] .

وعلى الإنسان أن يعكف على الكتاب حتى يلحق به زملاؤه ، وحتى يدرك عيوب الجدل الفارغ ، والمنهج الزائف ، وذلك بإعمال عقله البسيط وحتى يمكن لهذا العقل أن يتجاوز ما لديه من معارف ناقصة .

(٧٠)

[وقد رأيت - والجنس البشري ما زال في طفولته - في عقيدة الله الواحد أن الله أيضاً يوحي مباشرة بحقائق العقل البسيطة أو على الأقل يسمح ويرضى بتعلم حقائق العقل البسيطة هذه باعتبارها حقائق أوحى بها مباشرة كي تكون أسرع انتشاراً وأثبت بنياناً] .

ولما كان الله يوحي أيضاً بحقائق العقل البسيطة مباشرة مثل تصور الله الواحد والجنس البشري ما زال في طفولته ولقدرة الشعور الفردي على التميز عن الشعور الجماعي ، ولوجود البقية الصالحة سابقة باستمرار على غيرها في قدراتها النظرية والعملية فإن الله يسمح أيضاً بتعلم هذه الحقائق العقلية البسيطة باعتبارها حقائق وحي حتى تكون أسرع إنتشاراً ، وأرسخ ثبوتاً ، وأقوى دعامةً في الذهن الإنساني . وظيفة الوحي هنا التثبيت في الأعماق ، والإسراع في الزمن .

(٧١)

[فإذا نظرت إلى الجنس البشري وهو في سن الصبا يمكن أن تلاحظ نفس الشيء بالنسبة لعقيدة خلود النفس ، فقد بشّر بها الكتاب الثاني من الكتب الكبيرة الأولية بوصفها وحياً ، ولم يتعلمها أحد نتيجة استدلالات عقلية] .

بشّر الوحي في الكتاب الثاني ، والإنسانية في سن الصبا ، والجنس البشري في مرحلته الثانية من مراحل تطوره بعقيدة خلود النفس بوصفها وحياً ، ولم يتعلمها أحد بالاستدلالات العقلية أو بالبراهين المنطقية بل كانت تعبيراً عن صفاء الروح وسلامة الطويّة .

(٧٢)

[وهكذا لم نعد في حاجة إلى العهد القديم لكي نعتقد في وحدة الله . وكذلك بدأنا في أن نعوِّد أنفسنا على الاستغناء عن العهد الجديد كي نعتقد في خلود النفس . ألم يكن باستطاعتنا أن نكتشف في هذا الكتاب الأخير حقائق أخرى من هذا النوع اعتبرناها ونحن

في غمرة من دهشتنا وحياً لم يتعلم العقل كيف يستنبطها من حقائق أخرى وكيف يربطها بها ؟] .

ومن ثمّ ، يمكن للانسانية الاستغناء عن العهد القديم لمعرفة الله الواحد كما أنه يمكنها أيضاً الاستغناء عن العهد الجديد لمعرفة خلود النفس ، هل هناك حقائق وحي أخرى في هذا الكتاب الثاني لم يصلها الإنسان ، ولم يتعلم العقل بعد كيف يستنبطها من حقائق أخرى مرتبطة بها ؟

وهنا تبدو مكاسب العصر الحديث منذ ديكارت ومنها القدرة على استنباط حقائق جديدة من حقائق أخرى واضحة ومتميزة وقد طبق سبينوزا ذلك في كتاب « الأخلاق » ويشير لسنج هنا إلى نفس المنهج الرياضي .

(٧٣)

[فمثلاً عقيدة التثليث ، ألا تستطيع هذه العقيدة التي وضعت الذهن على الطريق الصحيح بعد أن ظلّ يتخبط يميناً ويساراً أن تجعله يقرّ بأن الله لا يمكن أن يكون واحداً بمعنى أن الأشياء المتناهية واحدة ، وبأن وحدانيته يجب أن تكون وحدانية ترنسندنتالية لا تنفي أي نوع من الكثرة ؟ ألا يمكن أن يحصل الله على الأقل على تصور كامل لنفسه أي تصور يوجد فيه كل ما يوجد في الله ؟ هل يوجد فيه كل ما هو موجود في الله . إذا كان وجوده الضروري وكذلك صفاته الأخرى تصوراً فحسب أو إمكانية ليس إلا ؟ إذا استطاعت الإمكانية أن تستنفد وجود كل صفاته الأخرى فهل يمكنها أن تستنفد وجوده الضروري ؟ يبدو لي أنها لا تستطيع ذلك . ومن ثمّ ، إما أن الله لا يستطيع أن يحصل على تصور كامل لنفسه وإما أن هذا التصور الكامل موجود بالضرورة كوجود الله . صحيح أن الصورة التي لي تعطيني إياها المرآة ليست إلا تصوراً فارغاً لي لأننا لا نجد إلا أجزاء مني تخرج منها أشعة ضوئية لتسقط على الزجاج . ولكن لنفترض أننا نجد في هذه الصورة كل ما نجده فيَّ دون استثناء ، أنظل حينئذ تصوراً فارغاً لي أم أنها بالأحرى تكون وجوداً ثانياً ؟ عندما أعتقد أني أرى الله في هذا الوجود الثاني قد لا يكون هناك خطأ من جانبي أكثر من أن اللغة قاصرة عن التعبير عن فكري . ولكن هناك شيء لا يمكن مناقضته وهو أن هؤلاء الذين أرادوا أن يشيعوا هذه الفكرة ما كان بوسعهم التعبير عنها بطريقة أكثر دقة ، وأكثر مهارة إلا من خلال تشبيه الإبن الذي خلقه الله من الخلود] .

ويضرب لسنج المثل بثلاث عقائد أخرى فضلاً عن عقيدتي الله الواحد ؛ وخلود النفس وهي عقائد التثليث ، والخطيئة الأولى ، والتكفير بالإبن ، وهي عقائد تتفق مع العقل كالعقيدتين السابقتين مما يدل على أن فلسفة التنوير لم تكن عقلية بما فيه الكفاية ، ولم تكن فلسفة تنويرية جذرية . فعقيدة التثليث في رأي لسنج بعد أن ظل الذهن الإنساني يتخبّط فيها يميناً ويساراً استطاعت على الأقل وضع الذهن على الطريق الصحيح بتصور الله الواحد بمعنى أن تناهي الأشياء واحد ، وبأن الوحدانية الترنسندنتالية لا تنفي أي تكثر . وهذا تناقض ، فالوحدانية الترنسندنتالية تنفي أي تعدد أو تكثر وإلا كانت وحدة حسية تجريبية مادية ذات مضمون ، فالترنسندنتالي هو الصوري ، الخالص ، المجرد ، لا المادي ، الشائب ، العيني . ولا يمكن أن يعني التثليث وجود تصور كامل لله يوجد فيه كل ما يوجد فيه لأن الله حينئذ يكون شيئاً مادياً ويحتوي على مادة حتى يكون كاملاً ، ويكون كماله بإضافة مادة على تصوره وليس من ذاته . ولا يعني التثليث تحويل الله من مجرد الإمكانية إلى إله بالضرورة لأن هذا الانتقال من الإمكانية إلى الضرورة لا يتمّ في الله ، فالله لا نقلة فيه ولا حركة ، ولكن يظل الله ضرورة لا إمكانية . ولا يعني التثليث وجود صورة متماثلة لله في شيء آخر كما توجد صورة الإنسان في المرآة . فما

الحاجة إلى هذا الازدواج في الصورة ؟ وكيف يوجد الله في ذاته وخارج ذاته ؟ كيف يعكس الله صورته في الأشياء ؟ كيف يكون لله وجوداً أولاً في ذاته ثم وجوداً ثانياً في الأشياء ؟ ولا يرجع هذا التناقض إلى أي نقص في اللغة ، فاللغة قادرة على التعبير عن الحقائق النظرية البسيطة ، والتثليث ليس كذلك . وإذا كان للتشبيه وظيفة فهي في توضيح المعنى وتقريبه إلى الأذهان ، وليس في إيقاع الذهن في التناقض كما هو الحال في تشبيه الابن الذي خلقه الله من الخلود ، فالله لا يخلق ، والابن ليس مخلوقاً ، والخلود ليس مادة خلق . وكيف يشارك الابن المخلوق في صفة الخالق وهي الخلود ؟

يبدو أن وظيفة العقل هنا في فلسفة التنوير أو على الأقل في بعض جوانبها ما زالت تبريراً عقلياً للعقائد وفهماً نظرياً لها . ومن هنا يمكن وضع التنوير الألماني من نوع كانط ولسنج وهردر في جانب ، والتنوير الفرنسي من نوع روسو وفولتير في جانب آخر ، الأول هو التنوير النسبي، والثاني هو التنوير الجذري ، أما التنوير الانجليزي من نوع تندال وتولاند ومؤسسي الدين الطبيعي فهو أقرب إلى التنوير الجذري .

(٧٤)

[وكذلك عقيدة الخطيئة الأولى . ألا يثبت لنا كل شيء أن الإنسان في طوره الأول ـ وهو أحطّ أطوار الإنسانية ـ ليس سيد أفعاله ، وذلك ما يمنعه من إطاعة القوانين الخلقية ؟] .

والعقيدة الثانية التي يذكرها لسنج ويجعلها في صف الإله الواحد وخلود النفس وهي حقائق الوحي التي يمكن للعقل إدراكها هي عقيدة الخطيئة الأولى . ويبررها لسنج عقلاً فيعتبر أنها تشير إلى أن الإنسانية كانت في أول أطوارها ناقصة ، وأن الإنسان لم يكن صاحب أفعاله وبالتالي فإنه لم يكن مهيئاً للأعمال الخلقية ولا لطاعة القوانين . وهذا تبرير عقائدي لعقيدة الخطيئة الأولى التي رفضها الجناح الجذري في فلسفة التنوير وعلى رأسه فولتير . فاعتبار الإنسانية في أحط أطوارها تصور تشاؤمي للانسانية ، وحكم على الطبيعة بالفساد ، وحكم على الإنسان بالعجز ، ونظرة مادية لبداية الإنسان . في حين أن الإنسانية في بدايتها كانت على البراءة الأصلية كما يقول فقهاء المسلمين ، كل شيء فيها على الإباحة ، وهي قادرة على الحكم على الأشياء بعقلها وبنورها الطبيعي ، فقد كانت الفطرة نبراسها ، والعقل مرشدها .

وينتج عن الخطيئة الأولى أن الانسان يرث خطايا غيره ، دون ما ذنب اقترفه ، وتجعل الشر أقوى من الخير في بداية الإنسانية ، وتقضي على حرية الاختيار بين الخير والشر ، وتجعل الإنسان مجبراً على فعل الشر بفعل الخطيئة الموروثة فيه ، فالخطيئة في لحمه وعظمه ودمه ، وليست عملاً من أعمال الإرادة الخاضعة للعقل ، فهي أقرب إلى الغريزة منها إلى الفعل العاقل . ولما كان الإنسان عاجزاً عن فعل الخير لزم الخلاص ، فالمسيح هو المخلّص من خطيئة آدم ، وبالتالي يقف الإنسان محصوراً بين آدم الذي أخطأ بحقه والمسيح الذي يخلّصه ، وهو في كلتا الحالتين لم يفعل شيئاً ، وليس مسؤولاً عن الخطيئة الأولى ولا عن الخلاص الثاني !

(٧٥)

[وكذلك عقيدة التكفير بالابن . ألا يضطرنا كل شيء في نهاية الأمر إلى أن نتصور أن الله ـ بالرغم من عجز الإنسان الأصلي ـ قد فضّل أن يعطي للانسان قوانين خلقية ، وأن يغفر له كل مخالفاته لها من أجل إبنه أي من أجل موجود يجمع فيه كمالاته الخاصة ويمحي فيه كل نقص بالنسبة إليه أكثر من تصورنا أن الله لا يعطي للانسان القوانين الخلقية مستبعداً إياه من أية سعادة خلقية تستحيل بدون هذه القوانين الخلقية ؟] .

والعقيدة الثالثة التي يذكرها لسنج ، ويجعلها مشابهة لعقيدتي وحدانية الله وخلود النفس هي عقيدة التكفير

عن الذنوب عن طريق الإبن أو هي عقيدة الخلاص ويبررها لسنج أيضاً تبريراً عقلياً كما يفعل علماء اللاهوت . فالله بالرغم من هذا العجز الإنساني أمام الخطيئة قد أرسل إبنه الذي جمع كل كمالاته حتى يكفّر عن ذنوب الناس وخطاياهم من جراء عصيان القوانين الخلقية . وهذا أفضل من عدم إعطاء الناس القوانين الخلقية واستبعادهم من نيل السعادة الأبدية . وهذه حقيقة مركبة وليست بسيطة لأنه يمكن للانسان أن ينال السعادة الأبـدية عن طريق طاعته للقوانين الخلقية فحسب دون ما حاجة إلى ما يكفّر عنه ذنوبه .ولكن لما كان الإنسان عاجزاً عن طاعة القوانين الخلقية لزم له مكفّراً عن آثامه ، ومخلّصاً له من مأساته في شخص المسيح . فالنسق العقائدي متسق ولكن كل عقيدة فيه على حدة ليست حقيقة بسيطة .

(٧٦)

[ولا يعترضن أحد بأن تعقيلاً كهذا لأسرار الدين غير مباح . فكلمـة سر في عصـور المسيحية الأولى كانت تعني شيئاً آخر عما نقصده نحن اليوم ، كما أن تحول حقائق الوحي إلى حقائق عقلية شيء ضروري في نهاية الأمر لو كان ذلك في صالح الجنس البشري . فعندما أوحي بهذه الحقائق لم تكن حقائق عقل بل أوحي بها كي تصبح كذلك ، فهي مثل النتيجة التي يعطيها مدرس الحساب للتلاميذ من قبل حتى يمكنهم إلى حد ما الاستدلال عليها . فإذا اكتفى التلاميذ بنقل النتيجة فلن يتعلموا الحساب أبداً ، ولن يحصلوا على الغرض الذي من أجله أعطاهم مدرسهم الطيب دليلاً يرشدهم في عملهم] .

يقوم لسنج بهذا التعقيل لاسرار الدين ضد اعتراضات من المؤمنين واللاهوتيين ، فالسر بالنسبة للقدماء لا يعني ما يقصده المحدثون . عند القدماء كان السر يتجاوز حدود العقل في حين أنه عند المحدثين يمكن تعقيله وفهمه ، وعلى طريقة لسنج يمكن تبريره . إن تحول الأسرار إلى حقائق عقلية شيء ضروري ومسار حتمي في صالح الجنس البشري ، ومظهر من مظاهر رقيه ، وعامل من عوامل تقدمه . فالله أوحى بهذه الحقائق حتى تصبح حقائق عقل وحتى تقوم الإنسانية بجهد مكثف من أجل إظهار قدراتها العقلية وشحذ همتها وتوجيههـا نحـو القصـد والغاية . فالوحي أشبه بنتيجة المسألة الحسابية التي يعطيها المدرس للتلاميذ حتى يركزوا جهدهم على الاستدلال عليها ، وإيجاد البراهين المثبتة لها. وبدون هذه النتيجة المعطاة سلفاً فإنهم لن يتعلموا الحساب أبداً .

وهنا يبدو أن عمل العقل عند لسنج هو استدلال على نتيجة معطاة سلفاً وليس الانتهاء إلى نتيجة مجهولة ، أي أن وظيفة العقل في التنظير والفهم لما هو موجود من قبل وليس اكتشاف الجديد ، وهي الوظيفة التي أعطاها لها كل علماء اللاهوت العقلانيين . وهنا تصبح فلسفة التنوير نوعاً من اللاهوت العقلي الجديد لا أكثر .

(٧٧)

[ولماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشّة ـ فيما يبدو ـ أن يرشدنا إلى أفكار أكثر يقيناً وأكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وبطبيعتنا الخاصة وبعلاقتنا مع الله ، وهي الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده ؟] .

ويبدو أنه منذ بدايات النقد التاريخي للكتب المقدسـة في العصـور الحديثـة أصبحـت الأسس التـاريخية للمسيحية هشّة ، ولم يعد بالإمكان التصديق بالمسيحية على أسس تاريخية ظنية بعد اكتشاف التغير في الكتب المقدسة وتحريفها، زيادة أو نقصاناً أو وضوحاً . كان البـديل إذن هو إقامـة المسيحية على أسس عقلية خالصـة والالتجاء إلى الداخل أي إلى الانسان بدلاً من الاعتماد على الخارج أي على التاريخ . كان من الطبيعي أن تقوم فلسفة التنوير بهذه المهمة وهي إعادة تأسيس المسيحية اعتماداً على النظر العقلي والحصول على افكار أكثر دقة ويقيناً عن طبيعة الله ، وعن طبيعة الإنسان ، وعن علاقة الله بالإنسان ، والإنسان بالله ، وهي أفكار ما كان باستطاعة

العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده دون الاستعانة بالوحي .

يجعل لسنج إذن وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفاً وإن كان مخلوطاً ومغلفاً دون أن يكون مكتشفاً للحقائق أو واضعاً لها . فالوحي هو الذي يمدّ العقل بالحقائق ثم يقوم العقل بفهمها الفهم الصحيح وتخليصها مما علق بها من شوائب ، ولكنه غير قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفرده . وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير وموقفها النسبي من العقل ، وحلولها الوسط بين العقل والنقل في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وانجلترا أثبت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى الوحي ، وهو موقف المعتزلة في تراثنا القديم . فالمعتزلة حركة عقلانية مشابهة للجناح الراديكالي في فلسفة التنوير ، أو إن فلسفة التنوير الجذرية حركة عقلانية مشابهة للمعتزلة في تراثنا القديم .

(٧٨)

[وليس صحيحاً أن النظر العقلي في موضوعات كهذه كان مصدر شر أو أنه قد أضرّ بمصالح المجتمع المدني (الدولة) - لا يجب توجيه اللوم إلى هذا النظر العقلي بل إلى السلطة الغاشمة التي تحرّم هذا النظر العقلي والتي تحرّم على أناس يفكرون بأنفسهم أن تكون لهم آراؤهم] .

والنظر العقلي ليس شراً ، ولا يضر بمصالح المجتمع ، ولا يهدد كيان الدولة بل إن تحريم السلطة للنظر العقلي ومنعها للناس من أن يكوّنوا آراء خاصة بهم يهدد كيان الدولة ، ويقضي عليها . وهنا يتفق لسنج مع ما يسميه سبينوزا حرية الفكر والذي لأجله كتب سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد . (أنظر ترجمتنا للرسالة) .

(٧٩)

[بل على الضد من ذلك ، ليس هذا النظر العقلي - مهما كانت النتائج الجزئية المترتبة عليه - إلا أكثر التمرينات ملاءمة للذهن الانساني على الإطلاق طالما أن باستطاعة القلب الإنساني ، وعلى أحسن تقدير ، أن يحب الفضيلة التي تترتب عليها سعادته الأبدية] .

إن النظر العقلي بمثابة تمرينات للذهن الإنساني ، وتدريبات له على إدراك الحقائق النظرية وعلى حب الفضائل التي تترتب عليها سعادته الأبدية . إنه نوع من المران للذهن حتى يصبح قادراً على إدراك الحقائق وحتى تكتمل له ملكاته .

(٨٠)

[والواقع أنه نظراً لأن القلب الانساني بطبيعته يبحث عماً فيه فائدته الخاصة فإنه إذا اقتصر عمل الذهن على الموضوعات التي تتعلق بحاجاتنا المادية فقط فإنه يُخشى عليه من أن يصبح خاملاً بدلاً من أن يكون متوقداً . ولذلك فإنه يريد أبداً العمل في موضوعات فكرية إذا ما أراد الوصول إلى معرفة التنوير الكامل ، وصفاء القلب ، مما يجعلنا قادرين على حب الفضيلة لذاتها] .

وإذا اقتصرت موضوعات النظر على المسائل المادية وحدها قد يخمل العقل ولا يتحمس لها . لذلك فإنه يتعامل مع الموضوعات الفكرية حتى يصل إلى درجة الاستنارة الكاملة وصفاء الذهن وحتى يصبح قادراً على حب الفضيلة لذاتها . وهنا تعيد فلسفة التنوير الفلسفة اليونانية القديمة التي تجعل مهمة أشرف الملكات الإنسانية وهو العقل إدراك أشرف الأمور وهي الأمور النظرية وأعلاها وهو الله أو الفضيلة أو الخير .

(٨١)

[أم أنه ليس لزاماً على الجنس البشري أن يصل إلى هذه الدرجات العلى من التنوير

والصفاء ؟ كلا !] .

وإنه لمن الضروري أن يصل الإنسان إلى هذه الدرجة القصوى من التنوير والتعقل وإدراك الأمور النظرية وأعلاها شرفاً .

(٨٢)

[كلا ! يا إلهي الطيب ، احفظني من هذا الجحود بك . كل تربية لهاغاية سواء كانت تربية الجنس البشري أم تربية الفرد . ومن يتربى فإنه يتربى على شيء] .

فإذا تمّ له ذلك تحققت الغاية القصوى من تربية الإنسانية ، فقد كان هذا التنوير هو الغاية التي سعى إليها الوحي كما أن كمال الفرد هو الغاية المقصودة من تربيته .

(٨٣)

[أليست هذه التطلعات المثيرة للزهو والتي يكشف عنها للتلميذ الشاب أعني الشرف والرفاهية اللذين ببرقان أمام عينيه أكثر من وسائل تخلق منه رجلاً قادراً على القيام بواجبه حتى ولو لم يتم له أن يحقق آماله نحو هذا الشرف وهذه الرفاهية ؟] .

إن ما يتطلع إليه الإنسان من شرف ورفاهية يخلق منه رجلاً قادراً على القيام بواجبه حتى ولو لم يتحقق ما يتطلع إليه بعد ، أي أن الدافع على الرقي هو ما يصبو إليه الإنسان فالغائية هي الدافع على الحركة ، وهي العلة الفاعلة ، وهو ما ركزت فلسفة التنوير عليه خاصة عند كانط وهردر ولسنج ، وعند فلاسفة التاريخ في القرن الثامن عشر في فرنسا خاصة عند كوندرسيه وتورجو .

(٨٤)

[هذه هي غاية التربية الإنسانية . ولكن ألا يمكن للتربية الإلهية أن تحققها ؟ ألا يمكن للطبيعة أن تحقق للنوع ما يحققه الفن للفرد ؟ جحود ! . جحود !] .

غاية التربية الإنسانية هي تحقيق كمالها ، وتحقيق ما تصبو إليه من تطلعات ولكن هل يقوم الله ذاته بهذا الفعل ؟ هل يمكن للطبيعة أن تحقق هذا الكمال الانساني كما يحقق الفن الكمال الفردي ؟ .

(٨٥)

[كلا! سيأتي هذا العصر . سيأتي يقيناً هذا العصر - عصر الاكتمال - الذي لا يحتاج الانسان فيه أن يطلب من المستقبل دافعاً لسلوكه بمجرد ما يتم اقتناعه بأن هناك مستقبلاً أفضل . حينئذ يفعل الخير لأنه خير لا لأجل الجزاءات التعسفية التي فرضت قبل ذلك جزافاً كي تثبت نظرة الانسان الحائرة ، ولكي يتوصل الانسان إلى الكشف في ماهية الخير عن الجزاءات الحقيقية المنبثقة من طبيعته] .

وسيأتي هذا العصر الذي تكتمل فيه الانسانية ويتحقق هدفها . وفي هذا العصر يدرك الإنسان القيم الذاتية للأشياء ، ويفعل الخير لأنه خير وليس من أجل ما يترتب عليه من ثواب ، ويمتنع عن الشر لأنه شر وليس لأجل ما يترتب عليه من عقاب ، فقد كانت مهمة الجزاءات ، ثواباً وعقاباً ، إدراك طبائع الأشياء ، فإذا ما تم هذا الإدراك فقدت الجزاءات وظيفتها . وهذا ما أدركه المعتزلة من قبل ، وجعلوه جوهر الوحي الإسلامي .

(٨٦)

[سيأتينا يقناً عصر « الإنجيل الجديد الخالد » الذي وعِدنا به حتى في الكتب الأولية للعهد الجديد] .

وهذا العصر سيكون عصر الإنجيل الأبدي الذي تحدث عنه العهد الجديد ، والذي لا يحتاج إلى عقائد ولا إلى أنبياء ولا إلى طقوس أو شعائر ولا إلى كنائس أو معابد . هو الإنجيل الأبدي الذي لا يتغير من عصر إلى عصر ،

وهو الإنجيل الذي يقوم على العقل وعلى إدراك الأمور البسيطة ، وهو ما سماه سبينوزا الدين الشامل الذي تُدرك مبادئه بالنور الفطري .

(٨٧)

[ويجوز أن بعضاً من أشعة هذا الإنجيل الخالد قد بدأت في إضاءة بعض الحالمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، إلا أن خطأهم الوحيد كان في اعتقادهم أن زمنه أصبح قريباً] .

وقد بدأ هذا الإنجيل الأبدي في الظهور في القرنين الثالث عشر والرابع عشر عندما تحدث يواكيم الفيوري عن عصر الروح القدس الذي تكتمل فيه الإنسانية بعد عصر الأب وعصر الابن . وكانت محاولته من أوائل المحاولات لإقامة فلسفة للتاريخ تقوم على مراحل ثلاث ، وفي المرحلة الثالثة تكتمل الإنسانية[1] .

(٨٨)

[وقد لا يكون تقسيمهم تاريخ العالم إلى ثلاثة عصور سراباً خادعاً . ولا شك أنهم كانوا خلوا من النوايا السيئة بقولهم أن العهد الجديد أصبح بالياً كما قيل ذلك من قبل على العهد القديم ، فهم أيضاً لا يرون إلا تطوراً واحداً وإلهاً واحداً . وأقول ؛ بتعبيراتي الخاصة ، إنهم لم يعرفوا إلا خطة واحدة للتربية العامة للجنس البشري] .

ولا تحتاج المرحلة الثالثة إلى كتاب مقدس أو إلى شعائر أو إلى عقائد أو إلى مؤسسات أو إلى وقائع تاريخية لأن الدين فيه دين روحاني خالص ، وهو الدين العقلي عند لسنج الذي تتحقق فيه الغاية القصوى من تربية الجنس البشري .

(٨٩)

[ولكنهم تسرّعوا في إدراك الخطة ، فقد اعتقدوا أن بإمكان معاصريهم الذين لم يتركوا عهد الطفولة إلا منذ هنيهة أن يصبحوا فجأة دون أي تمهيد أو أي نور رجالاً جديرين بأن يعرفوا ما سموه بالعصر الثالث] .

ولكن هؤلاء الحالمين قد تسرّعوا في الإعلان عن إكتمال الخطة ، وتعميق كمال الإنسانية . فالصبي لا يصبح شاباً ناضجاً إلا بعد فترة من الزمان . وما ظنه يواكيم الفيوري قد تحقق في القرن الثالث عشر عصر الروح القدس يراه لسنج وقد تحقق في القرن الثامن عشر ، عصر فلسفة التنوير ، كما يراه هيجل وقد تحقق في القرن التاسع عشر ، عصر المثالية المطلقة ، كما يراه هوسرل قد تحقق في القرن العشرين عصر الفينومينولوجيا التي يكتمل فيها الوعي الأوروبي . فكل فيلسوف يرى أن الانسانية قد اكتملت في العصر الذي عاش فيه . كما أن الوحي الإسلامي يرى أن الإنسانية قد اكتملت عقلاً وإرادة في أوائل القرن السابع الميلادي .

(٩٠)

[ولهذا السبب هم حالمون . فالحالم ينفذ ببصيرته دائماً نحو المستقبل ولكنه لا يعرف الانتظار ، ويرجو أن يأتي هذا المستقبل بسرعة ، وأن يأتي ذلك من خلاله . يريد في لحظة واحدة أن يحصل على غاية تعمل لها الطبيعة منذ آلاف السنين ، وأي شيء سيحصل هو عليه إن لم يأت هذا الخير العميم الذي تطلّع إليه في حياته ؟ أيعود من جديد ؟ أيعتقد في عودٍ له ؟ وما أعجب ألا يصبح هذا الحلم هو الوحيد الذي لا يدخل في مصاف أحلامهم !] .

وهذا يرجع إلى طبيعة الحالم المندفع الذي يتطلع إلى المستقبل ، ويراه وقد تحقق من قبل في خياله

---

(١) أنظر مقالنا «Joachimof Fiore and Islam, in Religious Dialogue and Revolution» .

وبأحلامه ، ولا ينتظر أن تتحقق الغاية بالفعل . يسبق الحالم الزمن ، ويرى المستقبل في الحاضر لأنه يعيش بكيانه في المستقبل ، ويريد أن يحصل في لحظة على ما تمهّد له الطبيعة وما يكشف عنه التاريخ منذ آلاف السنين .

إنه الخير العميم الذي يجب أن يحصل عليه في حياته ، هذا الخير الذي يتهيأ له في عصر الاكتمال . ولكن هذا الخير ليس مبغاه الآن ولا يفكر فيه . إنه يود فقط سبق الزمان . والقفز من البداية إلى النهاية .

(٩١)

[هيا أيتها العناية الإلهية تقدّمي بخطاك الخفية ولكن لا تسمحي لي أن أيأس من قدومك لأن خطاك خفيّة ، لا تسمحي أن أيأس منك حتى لو اعتقدت يوماً أنك سوف تدورين على عقبيك . هذا غير صحيح ، فالمستقيم لا يكون دائماً أقصر الطرق] .

وبالرغم مما يعيبه لسنج على الحالمين في القرن الثالث عشر من تسرع وسبق للزمن إلا أنه يطالب هنا العناية الإلهية بالتقدم أكثر فأكثر على طريقة هردر الذي يجعل من العناية الإلهية تطور الإنسانية ، ويحثها على الإسراع حتى لا ينال اليأس منه . والايمان بالتقدم احساس بالتفاؤل الذي يقضي على أي يأس من تقدم الانسانية حتى ولو دارت الانسانية على عقبيها وتأخرت ورجعت إلى الوراء فقد يكون من هذا التأخر بداية لتقدم جديد . فالتقدم لا يسير بالضرورة في خط مستقيم لأن الخط المستقيم ليس بالضرورة أقصر الطرق بل قد يكون أطولها فالتاريخ الإنساني إمكانية تقدم ، وقد تنتابه بعض فترات التأخر الوقتية كي يحدث تقدم أكثر .

فالتأخر الظاهري قد يشير إلى تقدم حقيقي . قد تنطفىء النار ولكنها تسري في الهشيم !

(٩٢)

[ولديك في تقدمك الأبدي أشياء تجلبينها معك ، وأمامك خطوات جانبية عديدة تقطعينها . لماذا لم تنتظم الأشياء بحيث يمكن أن تدور العجلة الكبيرة التي تقود الجنس البشري في حركة بطيئة نحو كماله بدوران عجلات أخرى صغيرة أسرع تعطي كل واحدة منها حركتها للكل] .

ويحتوي تقدم الانسانية على أشياء أخرى تتحقق بجانب تحقق كمالها العقلي والإرادي . قد يعني لسنج بهذا مظاهر المدنية وتحسن أساليب الحياة . فالتقدم العقلي هو العجلة الكبيرة ، وأساليب الحياة المادية الأخرى مثل الصحة البدنية ورفاهية العيش عجلات صغيرة أخرى تدور مع العجلة الكبيرة . فإذا كان دوران العجلة الكبيرة بطيئاً فإن دوران العجلات الصغيرة أسرع ، وذلك لصعوبة تحقيق الكمال العقلي وسهولة تحقيق أساليب الرفاهية .

ولكن العجلات الصغيرة لا تنفصل عن العجلة الكبيرة بل تستمد منها حركتها .

(٩٣)

[ليس الأمر على خلاف ذلك ،هذا الطريق الذي يتقدم فيه الجنس البشري نحو الكمال هو نفسه الذي يجب أن يسلكه إنْ عاجلاً أو آجلاً كل فرد على حدة . أيمرّ بكل هذا في حياة واحدة فقط ؟ أيمكن في حياة إنسانية واحدة أن يمر بالحياة المادية لليهودي ، والحياة الروحية للمسيحي ؟ أيمكن في حياة واحدة أن يتعدى هاتين النظريتين ؟] .

وما تحققه الانسانية من تقدم ثم اكتمال يحققه الفرد أيضاً . فكمال الانسانية يقتضي كمال الفرد . ولكن إذا تحقق كمال الانسانية على مراحل ، من الطفولة إلى الصبا إلى الشباب فهل يتحقق كمال الفرد في حياة واحدة؟ هل يستطيع الفرد أن ينتقل من الحياة المادية لليهودي الى الحياة الروحية للمسيحي ثم إلى الحياة العقلية لفلسفة التنوير التي يبلغ فيها الإنسان كماله ؟

(٩٤)

[كلا ! ليس الأمر كذلك . ولكن لماذا لا يستطيع فرد واحد أن يحيا أكثر من مرة في هذا العالم ؟] .

لا يمكن ذلك . ومن ثم لم يبق إلا أن نفترض أن بإمكان الفرد أن يحيا أكثر من حياة واحدة في هذا العالم !

(٩٥)

[ألا يبعث هذا الافتراض على السخرية لأنه أقدم الافتراضات لأن الفكرة قد خطرت على الذهن الانساني قبل أن تبدده مغالطات المدرسة وتضعفه ؟] .

ولكن هذا الافتراض يبعث على السخرية لأنه راود الذهن الإنساني أولاً ، ثم فندته الفلسفة المدرسية وذلك لأنه يقضي على الفردية ، وهي ما حاولت فلسفة التنوير إثباته .

(٩٦)

[ولماذا لم أحدد بنفسي قبل ذلك الخطوات المختلفة على طريق الكمال ، هذه الخطوات التي لا يستطيع الإنسان فيها إلا أن يحصل على العقاب والجزاء الدنيوي ؟] .

ولكن مراحل الكمال تحدث في هذا العالم ، ويمكن تحديد المرحلة التي كان يحصل فيها الإنسان على الجزاءات الدنيوية ثواباً أم عقاباً ، وهي مرحلة اليهودية .

(٩٧)

[ولماذا لم أعلم - في حياة أخرى - كل الخطوات التي تقوي أملنا في المكافآت الأبدية ؟] .

كما يمكن تحديد المرحلة التي كان يحصل فيها الانسان على الجزاءات الأبدية وهي مرحلة المسيحية ، وهي مرحلة تتمّ في هذاالعالم وليس في عالم آخر .

(٩٨)

[لماذا لا أولد مرات عديدة بحيث أستطيع الحصول على معارف جديدة وقدرات جديدة أجدّ للحصول عليها ؟ هل قمت بالشيء الكثير مرة واحدة بحيث أنه ليس هناك ما يدعوني لتكراره من جديد ؟]

كما يمكن تحديد المرحلة التي يتم فيها كمال الانسان وحصوله على المعارف العقلية من ذاته ، وهي مرحلة تحدث أيضاً في هذا العالم ولا يحتاج الانسان لتحقيقها أن يعيش وأن يموت مرات عديدة .

(٩٩)

[أهذا هو السبب ؟ أو لأنني قد نسيت أني كنت على هذه الأرض ؟ أفضل لي أن أنسى ذلك ! فبتذكري أحوالي السابقة لا استطيع إلا أن أسيء استخدام حياتي الحاضرة . ولكن الذي يجب عليّ الا أنساه الآن هل ضاعت مني ذكراه إلى الأبد ؟]

فالمراحل الثلاث تتم في هذه الحياة ، وتتحقق على هذه الأرض ، والرجوع إلى الماضي يجعلني أنسى الحاضر ، والحاضر هو الذي تكتمل فيه الإنسانية ، ومع ذلك فتاريخ الإنسان جزء منه لأنه تاريخ اكتماله . ولا يذهب طيّ النسيان .

(١٠٠)

[أو لأن هذه الطريقة تجعلني أفقد وقتاً طويلاً ؟ أفقد الوقت ؟ أيّ فرصة هذه تضيع مني ؟ الا يوجد الخلود أمامي ؟]

ومع أني أعيش في الحاضر ، وأتذكر الماضي ، فإن ذلك لا يعني ضياع الوقت أو فقدانه . وكيف يفقد الإنسان الوقت أ و يضيع منه الزمن وهو يعيش إلى الأبد في نطاق الخلود .

دين المسيح (١٧٨٠)

«لأن الآب ايضاً يبحث عمن هكذا يعبدونه»
القديس يوحنا

(١)

[إنها مسألة إذا كان المسيح أكثر من مجرد إنسان . ولكن لا خلاف على أنه كان إنساناً حقيقياً إذا كان إنساناً بالمرة ، وأنه لم يتوقف لحظة عن كونه إنساناً] .

في اللاهوت المسيحي منذ نشأة العقيدة المسيحية حتى الآن كانت مشكلة طبيعة المسيح ، هل هو إنسان أم إله ، أهم مشكلة في اللاهوت المسيحي خاصة في عصر آباء الكنيسة حتى استقرّ الرأي أخيراً في مجمع نيقيه الأول في ٣٢٥ تحت رئاسة الامبراطور قسطنطين على شعار «ثلاثة في واحد، وواحد في ثلاثة» . فالمسيح له نفس الطبيعة أو الجوهر الذي للآب Homoiousion وهو في نفس الوقت جوهر واحد معه Homoousion . وفي مجمع قسطنطينية في ٣٨١ أضيفت ألوهية الروح القدس. ثم أضافت الكنيسة الغربية تولّد الروح القدس من الإبن، وهو ما رفضته الكنيسة الشرقية.

والخلاف موجود في الأناجيل نفسها . فبينما تركّز الأناجيل المتقابلة (متى ومرقص ولوقا) على الطبيعة الإنسانية في المسيح ، يركّز الإنجيل الرابع على طبيعته الإلهية . وقد ظهر هذا الخلاف على أشده عندما ظهر آريوس داعياً لإنسانية المسيح ، ومنكراً لألوهيته ، وعندما ظهر أبو ليناريوس داعياً لألوهية المسيح ، ومنكراً لإنسانيته . فرفض أوغسطين الرأيين المتعارضين في كتابه المشهور « في التثليث » De Trinitate وانتصر لشعار مجمع نيقية الأول .

ويركّز لسنج هنا باعتباره فيلسوف التنوير على إنسانية المسيح ليس من الناحية العقائدية بل من الناحية الإنسانية أي دلالة هذا الجانب الإنساني في المسيح على النزعة الإنسانية في الدين المسيحي . فالجانب الإنساني في المسيح يعني احترام الإنسان من حيث هو قيمة ، وهذا التفسير الانساني للعقائد هو أخصّ ما يميز العصور الحديثة .

(٢)

[وينتج عن ذلك أن دين المسيح والدين المسيحي شيئان مختلفان تماماً] .

هناك مسيحيتان : دين المسيح والدين المسيحي . فدين المسيح هو الدين الحق الذي ضاع ولم يسجله أحد وراء المسيح ، بل تمّ تحريفه في الأناجيل ، فتغيرّت العقائد ، وتحوّل إلى رهبنة وإلى تبعية لرجال الدين . وهو الدين الذي يدعو إلى التوحيد وإلى العمل الصالح والذي هو في جوهره مثل باقي الديانات السابقة عليه واللاحقة له . أما الدين المسيحي فهو الدين التاريخي الذي نشأ مع ظهور الأناجيل التاريخية وتكوين العقائد المسيحية ، والذي كان موضع هجوم من كل المفكرين الأحرار وفلاسفة التنوير . فهو دين الشعائر والطقوس وليس دين التقوى الباطنية ، وهو دين العقائد والمسلمات وليس دين الفطرة والطبيعة ؛ وهو دين الإيمان والتسليم ، وليس دين العقل والبداهة ، وهو دين المؤسسات ورجال الدين ، وليس دين المسؤولية الفردية والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله . وهو الذي

رفضته كل حركات المعارضة داخل المسيحية ابتداء من حركات الهرطقة الأولى حتى فلاسفة التنوير . وهو ما يتمّ رفضه أحياناً باسم العقل ، وأحياناً أخرى باسم العلم . ومرة باسم العدالة الاجتماعية ، ومرة أخرى باسم التقوى أو باسم الفطرة . هذه المعارضة تُعتبر أفضل ما أنتجته الحضارة الأوروبية وأحسن ما دخلت فيه من معارك انتصرت فيها وقدّمت لها الشهداء الواحد تلو الآخر حتى استطاعت بجهدها الخاص وبنضالها الطويل اكتشاف دين المسيح ذاته الذي أضاعه التاريخ والذي حرّفه الأتباع والذي لم تحفظه الأجيال .

(٣)

[الأول ، دين المسيح ، وهو الدين الذي عرفه ومارسه المسيح نفسه باعتباره إنساناً والذي يشارك فيه كل إنسان معه ، والذي يجب على كل إنسان بالضرورة كلما كان أشدّ رغبةً في أن يشارك معه كان ما يصف به المسيح من حيث هو مجرد إنسان أكثر إثارة وإعجاباً] .

دين المسيح هو الذي أسسه المسيح ومارسه بالفعل باعتباره إنساناً والذي آمن به صحابته وحواريوه والذي آمنا به جميعاً ، وهو الدين الذي يثبته القرآن بقوله « كما قال عيسى بن مريم للحواريين مَنْ أنصاري إلى الله ، قال الحواريون نحن أنصار الله . . . »(٦١ : ١٤) وهم الذين قال فيهم القرآن أيضاً : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٥ : ٦ : ٦٩) وأيضاً « ولتجدن أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين . وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ، ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين . فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين »(٥ : ٨٢ـ٨٥) .

(٤)

[والآخر ، الدين المسيحي ، وهو الدبن الذي يقبل على أنه حق أن المسيح أكثر من إنسان ، ويجعل المسيح نفسه موضوع عبادته] .

أما الدين المسيحي فهو تحريف لدين المسيح من حيث النصوص والعقائد والشعائر والنظم ، وهي المسيحية التاريخية التي ثار ضدها كل المفكرين الأحرار بلا استثناء والتي كانت سبباً في نشأة البروتستانتية في هجومها على التراثTradition والعودة إلى الكتاب وحدهSola Scriptura ، وفي رفضها للتوسّط بين الإنسان والله عن طريق المسيح أو الكنيسة ، وفي رفضها لعصمة البابوية ، وللرسوم والتماثيل وكل مظاهر التصوير ، وهي أيضاً المسيحية الظنّية المملوءة بعقائد مختلف عليها مثل التثليث والتجسد ، والخلاص ، والفداء ، والخطيئة الأولى ، والصلب ، وطاعة الكنيسة . هذه التفرقة بين دين المسيح الحق والدين المسيحي الباطل هي التي ذكرها القرآن بقوله « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ، إنك أنت علام الغيوب ، ما قلت لهم إلا ما أمرتني به ، أن أعبدوا الله ربي وربكم ، وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم ، وأنت على كل شيء شهيد . إنْ تعذبهم فإنهم عبادك ، وإنْ تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم »(٥ : ١١٦ ـ ١١٨) .

(٥)

[ولا يمكن تصور كيف يوجد هذان الدينان : دين المسيح والدين المسيحي في المسيح ، في نفس الشخص الواحد] .

لا يمكن الجمع بين الدينين معاً تحت أي شعار كان مثل الجديد والقديم ، الزمان والديمومة ، الرأسي والأفقي أو البروتستانتية والكاثوليكية إذ لا يمكن أن يكون المسيح قد أسس دينين متعارضين في وقت واحد . إذا صحّ الأول بطل الثاني ، إذا بطُل الأول صحّ الثاني ، ويمثل هذا التعارض مأساة الدين المسيحي . فقد ظهر دين المسيح في الأناجيل المتقابلة في حين خرج الدين المسيحي من الانجيل الرابع ورسائل بولس وكتابات يوحنا فالتعارض كامن في نشأة المسيحية في مصادرها الأولى وذلك لأن هذه المصادر نفسها كانت تعبيراً عن تيارين في الجماعة المسيحية الأولى ؛ الأول دين المسيح والثاني الدين المسيحي . فدين المسيح هو الدين الخلقي البسيط السهل الواضح الذي يقوم على إنسانية المسيح ، والدين المسيحي هو العقائدي اللاهوتي المعقّد المتشابه الذي يقوم على ألوهية المسيح . وهو ما لاحظه القرآن أيضاً بقوله « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الأرض جميعاً » (٥ : ١٧) وقوله أيضاً : « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ، ولا تقولوا على الله إلا الحق ، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه . فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثالث ثلاثة انتهوا خيراً لكم . إنما الله واحد سبحانه أن يكون له ولد . . لن يستنكف المسيح أن يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون . . » (٤ : ١٧١ـ ١٧٢) .

(٦)

[ومن الصعب أن توجد معتقدات هذين الدينين ومبادئهما في نفس الكتاب الواحد . ولكن على الأقل ، من الواضح أن الأول ، دين المسيح موجود في الأناجيل ، في حين أن الثاني ، الدين المسيحي ، ليس كذلك] .

دين المسيح موجود على الأقل في الأناجيل المتقابلة أما الدين المسيحي فهو تراكم تاريخي للأفكار والتصورات والعقائد التي تعبّر عن المواقف الانسانية للجماعة المسيحية الأولى ، مواقف الألم ، والفرح ، والهزيمة ، والاضطهاد ، والخوف بل إن الإنجيل الرابع وهو أول صورة لهذه المسيحية التاريخية يشكّ معظم النقاد في نسبته إلى المسيح ويرجعونه إلى القرن الثاني الميلادي في الدوائر الصوفية الغنوصية في آسيا الصغرى . ويذكر القرآن هذين التيارين لدى الحواريين بقوله « فلما أحسّ عيسى فيهم الكفر قال منْ أنصاري إلى الله ؟ قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة . » (٣ : ٥٢) فالفريق الأول هو الذي تابع دين المسيح « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً ، وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا ، فاكتبنا مع الشاهدين » (٥ : ٨٢ـ ٨٧) أما الفريق الثاني فهو الذي خالف دين المسيح وابتدع الدين المسيحي . « ورهبانية ابتدعوها ما كتبنا عليهم » (٥٧ : ٢٧) وهي المسيحية التي يهاجمها القرآن ويبين أخطاء عقائدها وشعائرها وطقوسها وآثام رجالها « إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل » (٩ : ٣٤) وأيضاً « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم » (٩ : ٣١) .

(٧)

[وعلى هذا ، فدين المسيح موجود في أوضح لغة] .

دين المسيح نظراً لبساطته ووضوحه من حيث التصور أصبح أيضاً واضحاً وبسيطاً من حيث اللغة ، فلا توجد فيه ألفاظ اللاهوت العويصة المعقدة التي ذاعت في اللاهوت المسيحي خاصة في عصر تكوين العقائد عند آباء الكنيسة بل إن مطلب الوضوح والتميز الذي ظهر في مطلع العصور الحديثة كان رد فعل على الدين المسيحي وعوداً إلى دين المسيح بالجهد التلقائي ، والكشف الذاتي ، فما أسهل الوصايا على الجبل ، وما أبسط حب الجار . وهو ما عبّر عنه المسيح في القرآن بعد أن أشارت عليه أمه « قال إني عبدالله آتاني الكتاب ، وجعلني نبياً ؛ وجعلني مباركاً

أينما كنت ، وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا . وبراً بوالدتي ، ولم يجعلني جباراً شقياً . والسلام عليّ يوم ولدت ، ويوم أموت ، ويوم أبعث حيا » (١٩ : ٣١ - ٣٣)

(٨)

[وعلى النقيض من ذلك ، فإن الدين المسيحي بلغ حداً من الظن والاشتباه أنه من النادر أن توجد فقرة واحدة في كل تاريخ العالم يمكن أن يفسرها شخصان بنفس الطريقة] .

أما الدين المسيحي فإنه حمّال أوجه ، متشابه النصوص ، ظنّي العقائد ، فيه قولان . ولا يتفق عليه أحد ، بل مدعاة للفرقة والتشتت الذي يصل إلى حدّ الحروب الطاحنة والمذابح الجماعية حتى لقد عُرِف عن هذا التاريخ التعصب والجهل دون التسامح والعقل وهما ما ركّزت عليهما فلسفة التنوير ، وهي بهذا المعنى عود إلى دين المسيح . فالدين المسيحي مملوء بالخلافات والمراء كما قال القرآن « ذلك عيسى بن مريم ، قول الحق الذي فيه يمترون » (١٩ : ٣٤) . فالصلب اشتباه وظن « وما قتلوه ، وما صلبوه ، ولكن شبّه لهم » (٤ : ١٥٧) وأيضاً « ما لهم به من علم إلا اتباع الظن ؛ وما قتلوه يقينا » (٤ : ١٥٧) .بل إن هجوم القرآن على الظن ودعوته إلى العلم وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً هي خلاصة التجربة المسيحية في الدين المسيحي الذي وقع في الظنّ وترك اليقين ، يقين دين المسيح . فكل تفسيرات الكتّاب في الدين المسيحي ظنية « لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإنْ هم إلا يظنون » (٢ : ٧٨) يسقطون من أهوائهم ومصالحهم وتمنياتهم على نصوص الكتاب ، فيزيدون تحريفاً للمعنى على تحريف النصوص .

ومن ثمّ تكون تفرقة لسنج في هذا الكتاب بين دين المسيح والدين المسيحي هي التفرقة الإسلامية الواردة في القرآن مما يدل على مدى الإلتقاء بين الإسلام وفلسفة التنوير .

جواب ضروري على سؤال غير ضروري
للسيد الراعي جوتز في همبورج فولفنبتل (١٧٧٨)

جواب ضروري على سؤال غير ضروري
للسيد الراعي جوتز في همبورج-فولفنبتل (١٧٧٨)

(١)

[لقد سمّى الآباء الأوائل مضمون الإيمانGreed قواعد الايمانRegula Fidei] .

يشرح لسنج هنا الدين المسيحي الذي رفضه واعتبره معارضاً لدين المسيح ، هذا الدين المسيحي من وضع آباء الكنيسة الأوائل من حيث اللفظ . فهم الذين اخترعوا مصطلح « قواعد الإيمان » وهم الذين صاغوها وجعلوها مضمون الإيمان المسيحي . فهم أول من قضوا على الإيمان الحي البسيط وحولوه إلى مجموعة من الصياغات المعقدة أصبحت بديلاً عن الإيمان ، وكانت ستار الخلاف وسبباً للنزاع ومدعاة للحروب الطائفية .

(٢)

[لم تُستنبط قواعد الايمان هذه من كتابات العهد الجديد] .

يبين لسنج في هذه الفقرة نشأة قواعد الإيمان من حيث المصدر . فهي لم تخرجْ من كتابات العهد الجديد سواء من الأناجيل الأربعة أو من أعمال الحواريين أو رسائل بولس أو من الرسائل الكاثوليكية السبعة أو من رؤيا يوحنا ، بل أتت من آباء الكنيسة حتى اكتملت في القرون الأربعة المسيحية الأولى . وليست من الوحي بل من التاريخ ، وليست من الله بل من الإنسان .

(٣)

[وقد وجدت قواعد الإيمان هذه قبل أن يوجد سفر واحد من العهد الجديد] .

يعترض جوتز على مقالة لسنج « يمكن للمسيحية أن توجد حتى ولو أصبح الكتاب مفقوداً كلية ، وحتى ولو كان مفقوداً كليّة منذ مدة طويلة ، وحتى ولو لم يوجد على الإطلاق» . ويسأل ماذا يعني لسنج عندما يتحدث عن « الدين المسيحي » وبعد مقدمة يجيب لسنج بهذه الفقرات .

يخطو لسنج هنا خطوة أبعد ولا يكتفي بإثبات أن قواعد الايمان ليست مستنبطة من أسفار العهد الجديد بل يضيف إثباتاً آخر وهو أن قواعد الإيمان هذه سابقة في وجودها على العهد الجديد وأن العهد الجديد ما هو إلا محاولات لتعيينها . وهنا يثبت لسنج حقيقة يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة وهي أن العقائد المسيحية لم تخرج من الأناجيل بل إن الأناجيل هي التي خرجت من العقائد المسيحية فالعقائد سابقة على الأناجيل ، والأناجيل لاحقة على العقائد . آمن الناس أولاً ودوّن الكتاب ثانياً . اعتقدت الجماعة أولاً ثم حرر كتّابها معتقداتها فيما بعد حفاظاً عليها . وبالتالي تكون العقائد الاسلامية هي الوحيدة في تاريخ الأديان التي خرجت من القرآن ، وإن وجودها لاحق على القرآن وليس سابقاً عليه .

(٤)

[وعلى هذا ، فإن قواعد الايمان أقدم من الكنيسة لأن القصد الذي لجماعة ما ، والنظام الذي تتبعه هو بكل تأكيد أسبق من هذه الجماعة ذاتها .]

لما كانت العقائد المسيحية أسبق من الأناجيل ومصدراً لها فإنها أيضاً أسبق من الكنيسة ، فالكنيسة قد قامت لتحقيق قصد معنى سابق عليها كما قامت على نظام معنى وجد قبلها . وبالتالي تكون العقائد المسيحية مصدر الكتاب المقدس وسابقة على وجود الكنيسة . أي أن المسيحية ممكنة بلا كتاب ولا كنيسة . فقد آمنت الجماعة المسيحية أولاً بلا كتاب ولا كنيسة ولم يكن ينقص إيمانها شيء . الكتاب والكنيسة إضافتان تاليتان على قواعد الإيمان ، ويمكن الاستغناء عنهما إذا أردنا العودة إلى «دين المسيح» عند لسنج أو « دين الروح » كما تقول البروتستانتية .

(٥)

[ولم يكتفِ المسيحيون الأوائل في عصر الحواريين بقواعد الايمان هذه فحسب بل لقد اعتبرها المسيحيون الذين أتوا بعدهم في القرون الأربعة الأولى كلها كافية تماماً للمسيحية] .

بعدما تمّت صياغة قواعد الايمان في القرون الأربعة الأولى أتت الأجيال التالية واكتفت بها وقامت بدور التقنين ، وجعلتها هي والمسيحية شيء واحد . وبالتالي تحجّرت المسيحية ، وتحوّل الايمان الحي إلى مجرد صيغ وقضايا من صنع البشر ، وتمّ الحجر على العقول إذا ما ناهضت هذه الصيغ وإذا ما اكتشفت معارضتها للعقل أو للواقع أو للتاريخ . مهمة فلسفة التنوير إذن هي كسر هذا الجمود والخروج من القضايا الفارغة والعودة إلى مضمون الايمان الحي فيما تحت الألفاظ . لذلك كانت فلسفة التنوير دعوة إلى المضمون دون الشكل، والى الباطن دون الظاهر، وإلى الحياة دون الموت ،وإلى التجديددون التقليد ، وإلى الحركة دون الثبات .

(٦)

[وعلى هذا فإن قواعد الايمان هذه ، دون الكتاب ، هي الصخرة التي قامت كنيسة المسيح عليها .] .

يبين لسنج أن تأسيس الكنيسة قد قام بعد تأسيس المسيحية ، وبالتالي فإنادعاءها أنها موطن الدين وحامله وحاميه ادعاء باطل فالمسيحية سابقة على الكنيسة وكما قال ماثيوتندال الانجليزي « المسيحية قديمة قدم الخلق » . لقد أقامت الكنيسة شرعيتها على أساس أنها هي التي قامت بصياغة قواعد الايمان في حين أن الايمان سابق على وجودها . أما الكتاب فلم يعطِ الكنيسة أية شرعية ، ولم تقم الكنيسة على أساس معه لأن الكنيسة هي التي قننت الكتاب ورجال الكنيسة هم الذين اختاروا فقراته وألفوا بين أجزائه وأوّلوا عقائده .

(٧)

[قواعد الايمان هذه ، وليس بطرس ، هي الصخرة التي قامت عليها كنيسة المسيح] .

يبطل لسنج أيضاً الادعاء القائل بأن بطرس هو مؤسسة الكنيسة طبقاً للآية المشهورة الواردة في إنجيل متى « وأنا أقول لك أنت الصفاة ، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها . وسأعطيك مفاتيح ملكوت السموات ، فكل ما ربطته على الأرض يكون مربوطاً في السموات ، وكل ما حللته على الأرض يكون محلولاً في السموات » (متى ، ١٦ : ١٩ ـ ٢:) ، هذا الادعاء الذي تعتمد عليه الكاثوليكية الرومانية من

أجل تأسيس الكنيسة وشرعيتها . وبالرغم من اعتراف بعض البروتستانت المحدثين من أن تأسيس بطرس للكنيسة لا يعني تأسيس خلفائه لها إلا أن لسنج هنا يرفض تأسيس الكنيسة على الحواريين ويجعل قيام الكنيسة على قواعد الإيمان وحدها .

(٨)

[لم يعرف المسيحيون الأوائل كتابات العهد الجديد الموجودة في الكتاب المقدس الحالي ، ولم يبجلوا الأجزاء التي قُدّر لهم معرفتها بالفعل كما يبجلها البعض منا منذ عصر لوثر] .

يشير لسنج هنا إلى حقيقة هامة في تاريخ المسيحية الأولى يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة ومؤرخو المسيحية في نشأتها وهي أن كتابات العهد الجديد لم يكن لها هذا التقديس الذي نعطيه نحن لها الآن فقد كانت كتابات يدوّن فيها المسيحيون ما يسمعونه من أقوال المسيح وأفعاله من أجل الاستعمال الخاص ويتناقلوها فيما بينهم ، وأتى مرقص ومتى ولوقا وألفوا بينها طبقاً لخطة خماسية مثل كتب موسى الخمسة فكانت الأناجيل الثلاثة الأولى دون أن يكون لها طابع التقديس لأنها لم تكن موحاة لهم لا من الروح القدس مباشرة ، ولا منقولة نقلاً متواتراً عن السيد المسيح بل مجرد مذكرات شخصية دوّنها تلاميذه ومستمعوه في الجو السري الذي كانت فيه المسيحية عند نشأتها . ولقد قامت الكنيسة باقتطاف جزء من هذا الكتابات وفقاً لعقائدها وأعلنت أنها هي الصحيحة والأخرى باطلة ، وأضفت عليها طابع التقديس الذي ما زال سائداً حتى هذه الأيام قبل قيام علم النقد التاريخي للكتب المقدسة لإعادة النظر في المصدر الإلهي للكتاب المقدس .

(٩)

[ولم تسمح الكنيسة الأولى للعلمانيين بقراءة هذه الكتابات على الإطلاق ، أو على الأقل دون أن يصرح لهم بذلك رؤساء كنائسهم التي ينتمون اليها] .

وقد بالغت الكنيسة في هذا الطابع المقدس للكتاب الذي أعطته له فجعلت الكتاب سراً موقوفاً على رجال الدين وحدهم ، يلمسونه ويحملونه أو يقرأونه في صلواتهم. أما عامة الناس فلم يكن يصرح لهم بذلك إلا بعد موافقة رؤساء الكنيسة . وهنا يظهر الطابع التسلطي لرجال الدين ، واحتكارهم حتى للكتاب ، وإضفاء صفة التقديس عليه حتى تكون لهم ميزة على غيرهم ، وحتى يدين لهم العامة بالطاعة والولاء .

(١٠)

[بل إنها لم تكن إهانة صغيرة عندما كان العلمانيون في الكنيسة الأولى يثقون في الكلمات المكتوبة لحواري ما أكثر من ثقتهم في الكلمات الحية لأسقفهم] .

وتبدو سطوة الكنيسة أكثر وتسلطها على المؤمنين أنها كانت إهانة كبيرة للأسقف إذا ما عظموا كتابات الحواريين أكثر من تعظيمهم لكلماته هو ! فحلّ الأسقف محل الحواري كما حلّ رئيس الأساقفة محل المسيح ، وأصبحت الطاعة للبابا أولاً ثم للمسيح ثانياً كما كان الشعار في العصر الوسيط .

(١١)

[بل إن كتابات الحواريين قد تمّ الحكم عليها طبقاً لقواعد الايمان . وقد اختيرت طبقاً لدرجة اتفاقها مع قواعد الإيمان أو رفضت طبقاً لدرجة اختلافها معها حتى ولو كان مؤلفوها

حواريين أو يظن أنهم كذلك] .

وهنا يثبت لسنج حقيقة في غاية الأهمية في تاريخ المسيحية الأولى وهي كيف تمّ تقنين العهد الجديد . فإن هذا التقنين لم يحدث طبقاً لمناهج الرواية من تواتر وآحاد ، ونقل بالمعنى ونقل باللفظ وتحديد لشروط الراوي كما فعل علماء الحديث قديماً ، وكما قام بذلك علماء النقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة بل حدث طبقاً لقرار تعسفي من الكنيسة . فقد اختارت من الكتابات الأولى ما وافق هواها ولفظت ما خالفه وكان هواها مركزاً حول تأليه المسيح وسلطة الكنيسة . فأخذت كتابات قد تكون أقل درجة من حيث الصحة التاريخية ورفضت أخرى قد تكون أعلى درجة من حيث الصحة التاريخية . قبلت كتابات قد لا تحتوي على أقوال المسيح ، ورفضت كتابات قد تحتوي على أقوال المسيح كما هو الحال في إنجيل الطفولة وإنجيل العبرانيين ، وإنجيل برنابا ، وإنجيل توماس ، وإنجيل المصريين ، وإنجيل الفقراء ، وإنجيل بطرس . . الخ ، وقد كانت كلها كتابات لها نفس الشيوع ونفس الأثر في الجماعة المسيحية الأولى .

(١٢)

[وفي القرون الأربعة الأولى ، لم تتمْ البرهنة إطلاقاً على الدين المسيحي إبتداء من كتابات العهد الجديد بل تمّ تفسيره وإثباته على نحو عارض إنْ كان قد حدث على الإطلاق] .

يحاول لسنج هنا تقويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدي التبريري كما مثلته الأرثوذكسية الدينية بأنه لم يحدث في القرون الأربعة الأولى أية محاولات لإثبات الدين المسيحي بالاعتماد على العهد الجديد ، وذلك لأن العهد الجديد لم يكن مصدراً للدين المسيحي ، بل كان الدين المسيحي حجة لإثبات العهد الجديد . فقد خرج النص من العقيدة ولم تخرج العقيدة من النص . وهذا ما سماه اللاهوتيون وعلماء النقد أن الكتب المقدسة خرجت من التراث Tradition ولم يخرج التراث من الكتب المقدس ، فكل محاولات تقريظ الدين المسيحي لا أساس لها فلم يحدث ذلك في التاريخ إلا على نحو عارض إنْ كان قد حدث على الإطلاق . الدفاع عن الدين ظاهرة مهنية خالصة يدافع بها المدافعون عن أنفسهم من أجل الابقاء على مناصبهم ، وإضفاء الشرعية على وجودهم وإمعاناً في التسلط والكسب طمعاً في الشهرة والمال .

(١٣)

[إن الحجة القائلة بأن الحواريين وكتاب الأناجيل قد دوّنوا أعمالهم حتى يمكن استكمال الدين المسيحي تماماً والبرهنة عليه حجة باطلة] .

يرفض لسنج أي دور عقائدي للعهد الجديد . فلم يكتبه الحواريون من أجل تأسيس الدين المسيحي أو البرهنة على صحته والدفاع عنه ، بل كان تدويناً لعقائد موجودة سلفاً عند الجماعة المسيحية الأولى . فالعهد الجديد لا يحتوي على عقيدة مقصودة لغاية محددة بل هو صورة لما كانت عليه العقائد المسيحية في القرون الأولى . وبالتالي كان أقرب إلى الأدب الشعبي والأمثال العامية وحكم الشعوب ، خاصة وأن مؤلفي أجزائه الصغيرة التي تم التأليف بينها فيما بعد مجهولون كمؤلفي الأدب الشعبي .

(١٤)

[إن الحجة القائلة بأن الروح القدس هي التي أمرت بهذه الأعمال ونظمتها بإرشاد منها

بل وبدون وعي الكتّاب هي أيضاً حجة أكثر بطلاناً] .

يرفض لسنج هنا نظرية المصدر الإلهي للكتب المقدسة عن طريق الروح القدس وفعلها في نفس الحواري ، كاتب السفر ، سواء على وعي منه أو بدونه ، وهي النظرية التي ما زالت سائدة في الأروقة المسيحية المحافظة خاصة الكاثوليكية منها . ولم تزد المساومات النظرية على أكثر من التخلي عن وحي الألفاظ ، وتركت لاختيار كاتب السفر وبقي وحي المعاني من فعل الروح القدس ، فإذا وقع الخطأ في الألفاظ فإن المعاني لا تخطىء !

(١٥)

[إن البرهنة على صحة قواعد الإيمان أسهل وأوضح من البرهنة على صحة كتابات العهد الجديد] .

تتم البرهنة على صحة قواعد الإيمان بالعقل والنور الطبيعي ومدى اتفاقها مع الدين الطبيعي والتنوير بوجه عام . ولا تتم البرهنة عليها اعتماداً على كتابات العهد الجديد لأنه لا يجوز تأسيس السابق ، وهو قواعد الإيمان ، على اللاحق ، وهو العهد الجديد . كما أن قواعد الإيمان يقينية أم كتابات العهد الجديد فظنية ولا يمكن تأسيس اليقين على الظن .

(١٦)

[يمكن البرهنة على الطبيعة الإلهية لقواعد الايمان عن طريق البرهنة على صحتها المطلقة على نحو أكثر يقيناً من البرهنة على أن كتابات العهد الجديد وحي من الله . ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه الخطوة الجريئة هي التي تجعل أمين المكتبة[1] غير راض عن كل البراهين الحديثة على صحة الدين المسيحي] .

إن البرهنة على صحة عقائد الإيمان وطبيعتها الإلهية أكثر يقيناً من البرهنة على المصدر الإلهي للعهد الجديد ، وذلك أن قواعد الإيمان يمكن عرضها على العقل وعلى الطبيعة كما أنه يمكن معرفة التجارب الإنسانية التي نشأت منها . أما إثبات المصدر الإلهي للعهد الجديد فقد يستحيل لأن العهد الجديد ظهر متأخراً على قواعد الإيمان ، ككتابات متفرقة من وضع الجماعة المسيحية الأولى اختارت الكنيسة من بينها على نحو تعسفي خالص وبناء على عقائدها وأهوائها أجزاء منها جعلتها صحيحة دون الأخرى . كما أن نتائج علم النقد التاريخي للكتب المقدسة التي تبين المصدر الإنساني للعهد الجديد يصعب تجاهلها إذ أنها تقوم على البحث التاريخي واللغوي . فالسبيل الوحيد إذن للدفاع عن الدين في رأي لسنج ليس هو العهد الجديد بل عرض قواعد الإيمان على العقل والطبيعة والتجربة الإنسانية ، وهي مقاييس فلسفة التنوير التي لم تتعود الأرثوذكسية على قبولها بعد .

(١٧)

[وفي القرون الأولى لم يكن ينظر حتى إلى كتابات الحواريين على أنها شروح صحيحة على قواعد الإيمان بأكملها] .

يثبت لسنج هنا أن كتابات العهد الجديد لم تبلغ حتى درجة الشروح على قواعد الإيمان بل كانت أقلّ من ذلك مما يدلّ على أنها لم تكنْ لها كل هذه الأهمية التي نعطيها نحن لها الآن حتى أصبحنا عبدة الحرف وشارحي النصوص .

---

(١) وهو لسنج نفسه .

(١٨)

[وهذا هو على وجه التحديد السبب الذي دفع الكنيسة الأولى إلى عدم السماح للهراطقة بالاعتماد على الكتاب ، وهو السبب أيضاً في أنهم لن يتنازعوا مع هرطيق معتمدين على الكتاب] .

ونظراً لأن الكتاب المقدس ليس هو أساس العقيدة المسيحية لم تكن تسمح الكنيسة للهراطقة بتأييد عقائدهم مستشهدين بالكتاب لأن الكتاب تابع للعقيدة . وليست العقيدة تابعة للكتاب وقد أخذت الكنيسة هذا الموقف من أجل تقوية جانبها ضد الهراطقة فهي التي تقوم على قواعد الايمان الصحيح لا على الكتاب الظني في حين أن الهراطقة لا يعتمدون إلا على تأويل الكتاب .

(١٩)

[إن القيمة الحقيقية الكاملة لكتابات الحواريين بالنسبة للايمانCreed تتفق ببساطة مع كتابات معلمي المسيحية ، وبقدر ما تتفق مع قواعد الايمان تكون النماذج الأولى منها وليست مصدراً لها] .

إن قيمة العهد الجديد ودلالته على الإيمان هي في مدى اتفاقه مع مؤسسي المسيحية، فقواعد الإيمان هي الأساس الذي يتكيّف العهد الجديد طبقاً له . فإذا ما اتفقت معها كانت أسفار العهد الجديد نماذج أولية من قواعد الإيمان وليست مصدراً لها . قواعد الإيمان هي الأصل وأسفار العهد الجديد هي الفرع ، ولا يُقاس الأصل على الفرع

(٢٠)

[وإن ما تحتويه من زيادة على قواعد الإيمان وما يتجاوزها في نظر القرون الأربعة الأولى ليس ضرورياً للخلاص. قد يكون صحيحاً أو باطلاً ، وقد يمكن تفسيره بطريقة أو بأخرى] .

إذا ما زادت أسفار العهد الجديد على قواعد الإيمان شيئاً فإن هذه الزيادة لا تكون ضرورية للخلاص لأن كل ما هو ضروري للخلاص ومهم في الدين قد ورد أولاً في قواعد الإيمان . قد تكون هذه الزيادة صحيحة أو موضوعة وبالتالي فهي ليست يقينية على الإطلاق بالإضافة إلى عدم يقين الكتاب ذاته حتى وإنْ كان متفقاً مع قواعد الايمان لأنها هي الأصل وهو الفرع . كما يجوز تفسير هذه الزيادة بطريقة أو بأخرى لأنها تحتوي على شيء به خلاص الإنسان ، ومن ثمّ فلا حرج من التخريج .

(٢١)

[لقد جمعت هذه القضايا من قراءاتي الخاصة المتفحصة التي لم تنقطع لآباء الكنيسة في القرون الأربعة الأولى . وأنا على استعداد للدخول في نقاش أيّ منها مهما بلغت دقتها مع أكبر المتخصصين في آباء الكنيسة . فإن أفضل دارس مدقق في هذا الموضوع ليس لديه مصادر أكثر مما لديّ . وعلى هذا لا يستطيع أفضل دارس أن يعلم أكثر مما أعلم. وليس صحيحاً تماماً أن الوصول الى حقيقة كل هذه الأمور يتطلب معرفة عميقة وواسعة كما قد يتخيل الكثير وكما يحاول إيهام الناس .

وقد ينبغي عليّ أن أضيف شيئاً آخر فيما يتعلق بعدم ضرر مذهبي هذا وأن أبين في نفس الوقت النفع الذي يعود على الدين المسيحي من استعماله الخاص في مواجهة اعدائه . وسأبين ذلك في حينه كلما تقدم بنا النقاش ، خاصة إذا ما رغب السيد الراعي الرئيسي جوتز فصله عن باقي معركتنا الصغيرة ومعالجته دون خلطه بافتراءات جديدة .

ومن أجل تسهيل الأمر عليه في هذا الكتيب ، امتنعت تماماً عن الإشارة إلى كل الأمثال والشواهد والإشارات . وأنا على استعداد لأن استمر على هذا المنوال إذا كان راغباً في استعمال نفس الدقة والبساطة في قضاياه المضادة] .

يقارن لسنج هنا بين موقفه كعالم قادر على التعبير عن قضاياه بصورة بسيطة ودقيقة وبين جوتز رجل الدين الذي لا علم له ولا قدرة له على التعبير عما يعلم بمثل البساطة والدقة. ويتحدى لسنج رجل الدين ويطالبه بالدخول في النقاش ، فقد كان لسنج لا يُبارى في مدى معرفته بآباء الكنيسة . فقد جمع بين العلم الغزير والاستدلال الواضح ونزاهة الشعور في مقابل جوتز الذي يجهل آباء الكنيسة ولا يعرف كيف يستدل من كتاباتهم على شيء ، والذي تحزّب وتعصّب لهواه وفقد الموضوعية والنزاهة . فليس العلم هو التعامل بالإكثار من الشواهد والأمثلة كما يفعل رجال الدين تعمية وتستراً على الجهل بالدلالات والحقائق البسيطة وعلى سوء النية ، بل العلم هو القدرة على إيجاد الدلالة والتعبير عنها بأبسط القضايا وأوضح العبارات كما فعل لسنج[1] .

ويبدد لسنج أوهام رجال الدين وتخوفهم من فلسفة التنوير ومذهب لسنج النقدي بأن هذا الاتجاه الجديد في التسليم بهذه الحقائق البسيطة لا يمثل ضرراً على العقيدة بل يجلب لها النفع الكثير . وهي نفس النصيحة التي اعطاها ديكارت وسبينوزا لرجال الدين كقلبهم للمنهج الجديد واستعماله للدفاع عن الدين حتى يتأسس الدين على نحو أوضح ، وبمنهج أدق . والتاريخ يثبت إنْ كان تخوف رجال الدين من المناهج الجديدة واقعاً أم وهماً .

(١) درس لسنج نفس الموضوع مدعماً بالأدلة والشواهد والأمثلة ، ومكثراً من الإشارات إلى كتابات آباء الكنيسة في كتيبه العظيم « فرض جديد خاص بكتّاب الأناجيل باعتبارهم مؤرخين بشر » ١٧٧٨

في برهان الروح والقدرة (١٧٧٧)

في برهان الروح والقدرة

«بسبب المعجزات الرائعة التي يمكن البرهنة على وقوعها بهذه الحجة من بين حجج أخرى كثيرة ، فإن أثارها ما زالت باقية بين هؤلاء الذين يعيشون وفقاً لإرادة اللوجوس»[1] .
(أوريجين ، الرد على سلس ، i,2)

إلى السيد المدير شومان في هانوفر
برنشفيج ١٧٧٧

[سيدي ؛ من يكون أشد رغبة مني في قراءة كتابك الجديد ؟ وإن لهفتي على الإقتناع مثل جوع إريسيشتون Erisichthon جعلتني أبتلع كل شيء يبدو لي أنه غذاء . فإنْ أنت فعلت نفس الشيء مع هذا الكتيب تكون رجلي وأكون رجلك . وإني أؤمن بأنه إذا ما بحث واحد عن الحقيقة فلا بدّ أن يؤثر في الآخر .

المخلص الخ ....] .

يتحدث لسنج في هذا الكتيب عن المعجزات والنبوات وكيف أن كليهما لا يبرهنان على حقيقة الإيمان لأنهما برهانان خارجيان يعتمدان على الروايات التاريخية القائمة على شهادة الرواة والتي قد تصيب وقد تخطأ . برهان الإيمان داخلي يقوم على العقل والطبيعة وليس على المعجزة والنبوة .

[إن النبوات التي تحققت ، والتي اختبرتها بنفسي شيء ، والنبوات التي تحققت ، والتي أعلم فقط من التاريخ أن آخرين يقولون أنهم قد اختبروها شيء آخر .

إن المعجزات التي أراها بعيني رأسي ، والتي يُتاح لي أن أتحقق منها بنفسي شيء ، والمعجزات التي أعلم فقط من التاريخ أن آخرين يقولون أنهم قد رأوها وتحققوا منها شيء آخر .

وهذا يقيناً لا نزاع فيه . ويقيناً لا يمكن توجيه اعتراض على ذلك .

لو أني عشت في زمن المسيح لكان من الطبيعي أن تدفعني النبوات التي تحققت في شخصه إلى الاهتمام به إهتماماً كبيراً . ولو أني رأيته يجري المعجزات بالفعل ، ولو لم يكن لديّ أي سبب يدفعني إلى الشك في أنها معجزات حقيقية ، لكنت قد اكتسبت قدراً كبيراً من الثقة في صانع معجزات تم الاعتراف به منذ مدة طويلة] .

وقد اعتمد لسنج في تحليله لهذه القضية على عبارة يوحنا « برهان الروح والقدرة » فالروح مصدر النبوات ،

---

(١) النص مذكور باليونانية .

والقدرة مصدر المعجزات . كما اعتمد أيضا على شرح أور يجين لهذه العبارة من أجل التمييز بين حقائق التاريخ العرضية التي تتضمنها الروايات ، وحقائق العقل الجوهرية ، فالايمان لا يثبت بالأولى وإلا كان هشاً ظنياً عرضة للخطأ ، ولكنه يثبت بالثانية حتى يكون مؤسساً يقينياً لا يحتوي الا على الصواب .

[ولكنت قد أخضعت له عقلي عن طيب خاطر وصدّقته في كل ما لم تشهد ضده تجاربي التي لا نزاع في صحتها .

أو (بعبارة أخرى) : حتى لو أني الآن اختبرت أن النبوات التي تشير إلى المسيح أو إلى الدين المسيحي الذي أنا على ثقة ، منذ مدة طويلة ، بقدمه في الزمان ـ قد تحققت على نحو يقبله الجميع بلا منازع ، حتى ولو أجرى المسيحيون المؤمنون المعجزات الآن التي عليّ أن أعترف بها كمعجزات حقيقية ، ما الذي يمنعني من قبول هذا البرهان للروح وللقدرة كما يسميه الحواري ؟

وفي نهاية الأمر ، كان أور يجين على حق تماماً بقوله إن الدين المسيحي في هذا البرهان للروح وللقدرة كان قادراً على أن يعطي برهاناً خاصاً به أكثر ألوهية من الجدل اليوناني كله . ففي عصره كانت القدرة على إجراء أشياء معجزة التي ما زالت مستمرة ، ما زالت موجودة بين هؤلاء الذين عاشوا بعد تعاليم المسيح . ولو كان لديه أمثلة يقينية منها ، ولو لم يكذب حواسه الخاصة لكان من الضروري الاعتراف بهذا البرهان للروح وللقدرة .

ولكني لم أعد في نفس الموقف الذي كان فيه أور يجين . فإني أعيش في القرن الثامن عشر الذي لم تعد فيه معجزات . حتى لو أني ترددت في الاعتقاد بأي شيء يتعلق ببرهان الروح والقدرة فإنه يمكنني الاعتقاد به بواسطة حجج أخرى أكثر ملاءمة لعصري . فما المشكلة ؟

إن المشكلة هي أن هذا البرهان للروح وللقدرة لم يعد له أي روح أو قدرة بل غرق في خضم الشهادات البشرية للروح وللقدرة . إن المشكلة هي أن روايات النبوات التي تحققت ليست نبوات متحققة ، وأن روايات المعجزات ليست معجزات . هذه النبوات التي تحققت أمام عيني ، وهذه المعجزات الحادثة أمام عيني لها أثر مباشر . أما الروايات الأخرى عن النبوات والمعجزات فإنها تعمل من خلال واسطة تسلبها قوتها] .

بل إن الخطورة في برهان الروح والقدرة أي في الاعتماد على النبوات والمعجزات هو في استمرارها حتى الآن . إذ تظن الأرثوذكسية أن فعل الروح القدس ما زال مستمراً وأنها ما زالت تفعل من خلال الإلهام أي في النفس البشرية ، ومن خلال العمل أي في الطبيعة . وهو ضد ما يثبته لسنج من اكتمال النبوة في فلسفة التنوير نظراً لإكتمال العقل وعدم حاجته إلى أنبياء ، وإكتمال الروح في حرية الإنسان وقدرته على الفعل وعدم حاجته إلى عون خارجي يحدث إضطراباً في قوانين الطبيعة .

ويعتمد لسنج على الجدل والحوار المفتوح والبحث عن أقل حد أدنى من الاتفاق بينه وبين خصمه الأرثوذكسي حتى لو سلّم به فإن هذا القليل يثبت وجهة نظر لسنج ويسلّم له خصمه بها . فلسنج يبحث عن الحد الأدنى الذي يسلّم به الخصم وليس عن الحد الأقصى . وبهذا الحد الأدنى يثبت لسنج أن رأيه هو الصواب ، ولا يكون أمام خصمه إلا الإذعان .

[إن الاستشهاد بأور يجين وذكر كلماته : «إن برهان القدرة سُمي هكذا بسبب المعجزات المدهشة التي حدثت تأكيداً لتعاليم المسيح» ليس بذي فائدة كبيرة إذا نحن أخفينا عن القراء ما قاله أور يجين بعد ذلك مباشرة . فإذا ما تابع القرّاء أور يجين فإنهم سيجدونه ،

على دهشة منهم ، أنه يبرهن على صحة المعجزات التي وقعت أثناء تأسيس المسيحية Ek Pollwn men Allwn [1] أي إعتماداً على رواية كتّاب الأناجيل . ومع ذلك فإنه يبرهن على صحتها أساساً وبوجه خاص إعتماداًعلى المعجزات التي لم تكفْ عن الحدوث .

فإذا ما غاب كلية هذا البرهان على البرهان ، وإذا كان اليقين التاريخي كله أضعف من أن يحلّ محل هذا البرهان الظاهري على البرهان الذي غاب فكيف يتوقع أحد مني أن أصدّق نفس الحقائق التي لا يمكن إدراكها والتي آمن بها الناس منذ ستة عشر أو ثمانية عشر قرناً معتمدين على أقوى الدوافع ،وأنْ أصدقها بنفس الدرجة من الصحة وبأقل قدر ممكن من الدوافع ؟ .

أو أن ما أقرأه لدى مشاهير المؤرخين له نفس درجة اليقين لما أختبره بنفسي وأكون في نفس الحالة تماماً ؟

لا أعلم أحداً على الإطلاق قد أقرّ بذلك . بل إن ما قرّره الجميع فقط هو أن الروايات التي لدينا عن هذه النبوات والمعجزات يمكن الوثوق بها كما نثق بالحقائق التاريخية . يضاف على ذلك أن الحقائق التاريخية لا يمكن البرهنة عليها ، ومع ذلك يجب أن نؤمن بها تماماً كما نؤمن بحقائق قد تمّت البرهنة عليها] .

وإني أجيب على ذلك :

أولاً : من الذي ينكر (لست أنا) أن الروايات عن هذه المعجزات والنبوات يمكن الثقة بها تماماًكثقتنا بالحقائق التاريخية ؟ فلماذا نتعامل معها وكأنها أكثر مدعاة للثقة على الإطلاق ؟

وعلى أي نحو (يحدث ذلك) ؟ (يحدث) أن شيئاً مختلفاً تماماً عنها ، وأعظم منها ، يتأسس عليها وذلك أكثر من شرعية تأسيسها على حقائق مبرهن عليها تاريخياً .

فإذا استحالت البرهنة على حقيقة تاريخية فإنـه يستحيل البرهنـة على شيء إعتماداً على حقائق تاريخية .

وهذا يعني : إن حقائق التاريخ العرضية لا يمكن أن تصبح برهاناً على حقائق العقل الضرورية .

إني لا أنكر لحظة واحدة أن نبوات المسيح قد تحققت . وإني لا أنكر في أية لحظة أن المسيح قد أجرى معجزات . ولكن طالما أن حقيقة هذه المعجزات قد استحالت البرهنـة عليها بواسطة معجزات لم تتوقف عن الحدوث في الوقت الحاضر ، وطالما أنها ليست أكثر من روايات عن معجزات (مهما كانت صحيحة أو أمكن إثبات ذلك) فإني أنكر تماماً أن بإمكانها إلزامي بالإيمان بتعاليم المسيح الأخـرى أو أن تفـرض عليّ ذلك فإنـي أقبـل هذه التعاليم على أسس أخرى .

ثانياً : ماذا يعني قبول قضية تاريخية على أنها حقيقـة ؟ ماذا يعنـي التصـديق بحقيقـة تاريخية؟ هل يعنـي ذلك أكثـر من أن قبـول هذه القضية يقتضي أن تكون هذه الحقيقـة صحيحة ؟ وأن نسلّم بعدم وجود إعتراض ضدها ، وأن نسلّم بأن قضية تاريخية تنتج عن حقيقة تاريخية أخرى ؟ وأن يحتفظ الإنسان لنفسه بالحق في أن يقيم أشياء تاريخية أخرى طبقاً لها ؟ هل يعني ذلك شيئاً خلاف ذلك ؟ وأكثر من ذلك ؟ دقق النظر جيداً .

(١) في كل جوانبها وعند جميع الناس .

كلنا يعتقد بان شخصا ما يدعى الاسكندر قد عاش ، وانه قد إستولى على معظم اسيا في وقت قصير . ولكن منْ منا بناء على هذا الاعتقاد على إستعداد لأن يخاطر بشيء عظيم له قيمة دائمة لا يمكن تعويضه إذا ما فقدناه ؟ منْ يريد ، نتيجة لهذا الاعتقاد أن يلفظ إلى الأبد كل معرفة تتعارض مع هذا الاعتقاد ؟ يقيناً لست أنا . ليس لدي أيّ إعتراض أو جهه ضد الاسكندر وإنتصاره ، ولكن قد يكون من الجائز حتى الآن أن تكون القصة مستمدة من مجرد شعر كوريلوس Choerilus تماماً كما أن حصار طروادة لمدة عشر سنوات مستمد بالمثل ، وليس إعتماداً على سلطة أفضل ، من شعر هوميروس .

إن لم يكن لديّ إعتراض على أسس تاريخية ضد القول بأن المسيح قد بعث رجلاً ميتاً ، فإنه يجب عليّ بناء على هذا أن أسلم كحقيقة بأن الله له ابن مشارك له في الماهية . ما هي العلاقة بين عدم مقدرتي على توجيه إعتراض جوهري ضد البرهان على الواقعة الأولى والتزامي بأن أعتقد شيئاً يثور عقلي ضده ؟

إن لم يكن لديّ إعتراض على أسس تاريخية ضد القول بأن هذا المسيح نفسه قد بعث بعد الموت هل يجب عليّ تبعاً لذلك أن أسلّم على أنه حق بأن هذا المسيح الذي بعث هو ابن الله ؟

إذا كان المسيح الذي لا أستطيع أن أوجه أي إعتراض تاريخي أساسي ضد بعثه ، لذلك أعلن نفسه أنه ابن الله ، وإذا اعتقد تلاميذه بناء عليه كذلك فإني أعتقد ذلك بكل سرور ، ومن كل قلبي . فإن هذه الحقائق باعتبارها حقائق واحدة ومن نفس النوع تنتج عن بعضها البعض على نحو طبيعي .

ولكن القفز من هذه الحقيقة التاريخية إلى نوع مختلف من الحقائق وأن تطلب مني أن أكوّن أفكاري الميتافيزيقية والأخلاقية طبقاً لها ، وأن تتوقع مني أن أغير كل أفكاري الأساسية عن الطبيعة والألوهية لأنني لا أستطيع أن أقدم أية شهادة تاريخية ضد بعث المسيح ، وإن لم يكن هذا هو Metabasiseis allo genos (١) فإني لا أعلم ماذا كان يعني أرسطو بهذه العبارة .

وقد قيل أن المسيح الذي يجب عليك أن تعترف ، على أسس تاريخية ، أنه قد بعث من الموت وأنه نفسه قد بعث من الموت . قد قال بنفسه إن الله له ابن يشاركه في الماهية ، وأنه هو هذا الابن ، فإن ذلك رائعاً حقاً ، لولا أنه لم يحدث شيء من ذلك لأننا لسنا على يقين تام من أن المسيح قد قال ذلك .

فإذا ما دفعتني أبعد من ذلك وقلت : آه ، نعم ، هناك أكثر من يقين تاريخي لأن الذي قرر ذلك هم مؤرخون ملهمون معصومون من الخطأ .

ولكن أن يكون هؤلاء المؤرخون ملهمين لا يخطئون ، ذلك أيضاً ، لسوء الحظ ، يقين تاريخي محض .

هذه هي إذن الهوّة السحيقة التي لا يمكنني عبورها ، مهما حاولت ذلك مراراً ومهما كنت جاداً في محاولتي للعبور . فلو أن أحداً يودّ مساعدتي لإجتيازها فإني ارجوه أن يفعل ، فإنه

---

(١) إنتقال من نوع الى آخر .

يستحق جزاءاً إليهاً من أجلي .

وعلى هذا ، أكرر ما قلته آنفاً بنفس الكلمات . إني لا أنكر لحظة واحدة أن نبوات قد تحققت في المسيح . إني لا أنكر لحظة واحدة أن المسيح قد أجرى معجزات . ولكن لما لم يعد بالإمكان البرهنة على حقيقة هذه المعجزات بالمعجزات التي ما زالت تجري حتى الآن ، وطالما أنها لا تتعدى كونها روايات معجزات (حتى ولو كانت روايات غير مطعون فيها ولا يمكن الطعن فيها) فإني أنكر أنها يمكن أن تلزمني على الاطلاق بالإيمان بتعاليم المسيح الأخرى أو أن تفرض عليّ ذلك .

ما الذي يلزمني إذن ؟ لا شيء سوى هذه التعاليم نفسها . فقد كانت منذ ثمانية عشر قرناً جديدة ، وشاذة ، وغريبة عن مجموعة الحقائق المتعارف عليها في ذلك العصر لدرجة أنه لم يكن بالإمكان اللجوء إلى شيء أقل من معجزات ونبوات متحققة وعلى افتراض حدوثها أمام الجمع الغفير .

وإنتباه الجمع الغفير لشيء يعني إستعمال الحس المشترك إستعمالاً سليماً .

وعلى هذا النحو حدث كل شيء ، وعلى هذا النحو يحدث الآن . وما يتم البحث عنه على يمين هذا النهج أو على يساره هو ثمار هذه المعجزات والنبوات المتحققة .

قد أرى أمامي هذه الثمار ناضجة آن اقتطافها ، ألا أكون راضياً عن ذلك ؟ إني لا أشك في الأسطورة الدينية القديمة القائلة بأن اليد التي تقذف بالبذور يجب أن تغتسل في دم « كابوريا » سبع مرات قبل كل قذف ، ولكني أجهلها . ماذا يهمني إذا كانت الأسطورة حقيقية أم مزيفة ؟ إن الثمار رائعة .

فلنفترض أن مكتشفاً قد توصّل إلى حقيقة رياضية ناقصة للغاية بفضل مغالطة واضحة (حتى على فرض أن واقعة كهذه لا تحدث فإنها قد تحدث) هل يجب أن أنكر هذه الحقيقة ؟ هل يجب أن أرفض إستعمال هذه الحقيقة ؟ هل أكون لذلك قد أهنت المكتشف وأنكرت فضله إنْ لم أكنْ راغباً في البرهنة من خلال حدسه بطرق أخرى ولم أعتبره في الحقيقة قادراً على البرهنة ، وأن المغالطة التي وقع فيها للوصول بها إلى الحقيقة ليست مغالطة ؟

وختاماً أعلن عن رغبتي : أرجو لكل الذين فرقهم إنجيل يوحنا أن توحدهم وصية يوحنا . إني أعترف بأن هذه الوصية مزيفة ، ولكنها ليست لهذا السبب أقل ألوهية] .

والحجة الأساسية التي يقدمها لسنج هي الفرق بين التسليم بالنبوات والمعجزات عن طريق الروايات التاريخية والتسليم بها عن طريق التجربة الشخصية . فالروايات تخضع لخطأ الرواة المقصود وغير المقصود في حين أن التجربة الشخصية لا نزاع على صدقها . الأولى برهان خارجي ظني ، والثانية برهان داخلي يقيني . فلا إشكال إذن في الإيمان بنبوة المسيح وبمعجزاته عند من عاصروه من الحواريين والتلاميذ لأنهم رأوه وسمعوه ولديهم تجربة مباشرة منه . أما الإشكال فلدينا نحن ، نحن الذين لم نر المسيح ولم نسمعه بل علمناه عن طريق الروايات ونقل التاريخ . وهي التفرقة التي تبناها كيركجارد أيضاً بين التلميذ من الدرجة الأولى والتلميذ من الدرجة الثانية وفضّل معاصرة الأول على تبعية الثاني . وهي نفس التفرقة في تراثنا القديم بين الصحابي والتابعي .

إن المشكلة الآن في جيلنا نحن . فبعد إكتمال الإنسانية وإستقلالها في فلسفة التنوير لم تعد النبوات ولا المعجزات ممكنة . فما الدليل إذن على صدق الإيمان وما البرهان على صحة مضمونه ؟ إن « برهان الروح والقدرة » لم يعد برهاناً يلائم العصر الحاضر الذي لا يعتمد إلا على العقل البديهي أو على الطبيعة ووصف مسارها . بل إن برهان الروح والقدرة معارض تماماً للعصر ، فالروح هدم للعقل ، والقدرة خرق لقوانين الطبيعة . إن ما صدّق به القدماء لا يمكنني أن أصدق به الآن لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوع . فقد اعتمد القدماء على الروح ونحن نعتمد على الحس السليم ، وفكّر القدماء في قلب نظام الطبيعة ونحن نفكر في اطّراد قوانين الطبيعة .

لا يمكن إذن تأسيس الإيمان على براهين لم يعد العصر يؤمن بها بل لا بد من البحث عن براهين أخرى ملائمة لعصرنا الحاضر : إن غاية ما توصل إليه القدماء هو الاعتماد على الرواية وحقائق التاريخ ، أما بالنسبة لنا فالرواية هشّة لا تثبت أمام النقد ، وحقائق التاريخ ظنية تقوم على التمني وكثير منها إسقاط من شعور المنفعل ألماً أو فرحاً ، نصراً أو هزيمةً . وهنا يثبت لسنج جوهر قصده في عبارة مركزة وهي « إن حقائق التاريخ العرضية لا يمكن أن تصبح برهاناً على حقائق العقل الضرورية » .

إن الإيمان بتعاليم المسيح والتسليم بقيمه مثل التواضع وحب الجار ، والتقوى ، والإيمان لا يحتاج إلى نبوات أو معجزات بل هذه التعاليم تقوم على العقل الخالص وتتأسس في الطبيعة فالعقل والطبيعة أساسان أبديان لحقائق الوحي . إن حقائق الوحي من الأهمية بمكان بحيث لا يمكنها أن تقوم على الروايات التاريخية فبالأولى يتحدد مصير الإنسان في حين أن الثانية ليس بها هذا القرار المصيري . فسواء كان الاسكندر الأكبر موجوداً أو غير موجود أو كان قد انتصر أو انهزم فإن ذلك لن يغير من مصير الإنسان في شيء . أما وجود الله ، وخلود النفس ، وعمل الخير ، كل ذلك يتعلق مصير الإنسان به ، حياة ومعاداً .

لا يمكن إذن استخراج الحقائق الدينية من النصوص ، فالنصوص لا تزيد عن كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف ، والزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ، بل إستنباطها من العقل الخالص ومن الطبيعة الخيرة .

لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الإطلاق ، فهناك هوّة سحيقة بين العرضي والجوهري لا يمكن عبورها . فالعرضي عرضة للخطأ أما الجوهري فيقينه مطلق .

لا يضير المسيحية إذن أن تكون رواياتها مضطربة ومختلة ، وأن تكون نصوصها محرفة ومبدلة ، وأن يكون كتابها من وضع مؤرخين بشر لأن حقائق المسيحية تقوم على أسس أخرى أكثر يقيناً ، ومنها مقدار ما تحققه من خير للناس . وما أجمل الثمار وأحلاها طعماً حتى ولو لم أرض بالساق الغليظ . وما أصدق المكتشفات الرياضية حتى ولو توصل إليها صاحبها بعد الوقوع في مغالطات .

إن البرهان على حقيقة المسيحية برهان بعدي وليس برهاناً قبلياً . فالنتائج تثبت المقدمات ولا تثبت المقدمات النتائج . والرجوع من الإيمان إلى التاريخ أفضل من الذهاب من التاريخ إلى الإيمان ، فالرجوع إلى الوراء أضمن من التقدم إلى الأمام . والبرهان الداخلي أصدق من البرهان الخارجي .

فإذا كان النقاد قد إختلفوا على صحة إنجيل يوحنا فإن « وصية يوحنا » التي يذكرها لسنج توحّدهم من جديد على شهادة الروح الباطنية . ولا يضير الوصية أن تكون مزيفة ما دام خير عميم سينتج عنها .

أراد لسنج إذن بعد تقويض الروايات وإثبات تحريفها وعدم مطابقتها لما ترويه إعادةبناء حقائق الوحي على أسس أفضل هي التي قدمتها فلسفة التنوير . فما قوّضته فلسفة التنوير باليسار أعادت بناءه من جديد باليمين .

وصية يوحنا (١٧٧٧)

وصية يوحنا

« . . . الذي استراح على صدر الرب ، ونهل من نهر عقائده »[1] .

« جيروم »

هو : لقد كنت سريعاً للغاية في هذا الكتيب (في برهان الروح والقدرة) ويبين الكتيب ذلك .

أنا : هل هذا صحيح ؟

هو : إنك تكتب عادة بوضوح أكثر .

أنا : لقد اعتبرت دائماً أعظم وضوح بمثابة أعظم جمال .

هو : ولكني أظن أن إرادتك قد خانتك . لقد بدأت تظن أن باستطاعتك فقط التلميح إلى أشياء لا يفهمها واحد في المائة من القرّاء ، قد تكون قد علمتها أنت بنفسك البارحة أو قبل البارحة .

أنا : أعطني مثلاً .

هو : لا تدّعي الجهل وأنت تعلم .

أنا : أعطني مثلاً .

هو : ملاحظتك الغامضة في النهاية ، وصية يوحنا كما تتصورها . لقد بحثت عنها عبثاً في صفحات معاجم جرابيوسGrabius وفابريكيوس Fabricius [2] .

أنا : هل يجب أن يكون كل شيء كتاباً إذن ؟

هو : أليست وصية يوحنا هذه كتاباً ؟ ما هي إذن ؟

أنا : إنها إرادة يوحنا الأخيرة ، آخر كلمات رائعة ليوحنا وهو على فراش الموت التي كررها مرات عديدة . ألا يمكن تسميتها وصية ؟

هو : بكل تأكيد ، يمكن أن تكون كذلك ، ولكني الآن أقل حماساً لمعرفتها . ومع ذلك . ما هي هذه الكلمات ؟ إني لست ضليعاً في قراءة عبادياسAbadias أو أي مكان آخر يمكن أن توجد فيه[3] .

---

(١) باللاتينية في النص .

(2) J. E. Grabius, Spicilegium SS. Palrum et Hercticorum Seculi Post Christumnatum, I, II, III, (Oxford, 1714) J.A. Fabricius Codex Apocryphus Novi Testamenti (Hambourg 1719).

(٣) عباد ياس ، أسقف بابل ، هو المؤلف المزعوم لتاريخ منحول للحواريين في عشرة كتب . أنظر النص اللاتيني في فابريكوس ، وملخص بالانجليزية في : M.R. James, The Apocryphal New Testamen pp 462.

أنا : يمكن العثور عليها لدى كاتب أقل شبهة . لقد احتفظ بها جيروم لنا في شرحه على رسالة بولس إلى أهالي غلاطية . أتركها هناك ، لا أظن أنك ستستحسنها .

هو : من يدري ؟ ما عليك إلا أن تذكرها لي .

أنا : أمن ذاكرتي ؟ أفي هذه الظروف التي يمكنني أن أتذكرها أو التي تبدو محتملة للتذكر ؟

هو: وما المانع من ذلك !

أنا : لأن يوحنا ، يوحنا الطيب ، الذي لم يرغب على الإطلاق في أن ينفصل عن كنيسته التي جمعها معه في إفسوس ، هذا التجمع الفريد كان منتدى كبيراً لتعليمه العجائب ولعجائب تعاليمه . كان يوحنا رجلاً طاعناً في السن ، طاعناً في السن لدرجة أن . .

هـو : لم يظن الشعب البسيط المؤمن أنه سيموت أبداً .

أنا : ومع ذلك ، فقد رأوه يقترب من الموت أكثر فأكثر يوما بعد يوم .

هو : إن الخرافة تثق بالحواس كثيراً أحياناً وقليلاً أحياناً أخرى . حتى بعد أن مات يوحنا ظلّت الخرافة على إعتقاد بأن يوحنا لا يمكن أن يموت . إنه قد نام ولم يمت .

أنا : كم تقترب الخرافة أحياناً من الحقيقة .

هو : ولكن أخبرني أكثر عن القصة . إني لا أستطيع أن أسمعك تدافع عن الخرافة .

أنا : بنفس السرعة والتردد لصديق ينزع نفسه من ذراع صديق ليلقي بنفسه في أحضان إمرأته انفصلت تدر يجياً وعلى نحو مرئي روح يوحنا الخالصة من جسده الذي لا يقلّ شفافية عن روحه ولكنه جسد متهالك . لم يستطع تلاميذه حمله في الحال إلى الكنيسة . ومع ذلك لم يتخلف يوحنا في أي إجتماع . ولم يكن يسمح بفضّ أي إجتماع دون توجيه خطاب للجماعة التي كانت تفضّل أن تُحرم من خبزها اليومي عن أن تُحرم من خطابه .

هو : هذا الخطاب الذي لم يكن دائماً معدّاً بعناية .

أنا : هل تفضل ما يتمّ إعداده بعناية ؟

هو : بحسب الظروف .

أنا : من المؤكد تماماً أن خطاب يوحنا لم يكن هذا على الاطلاق . فقد خرج دائماً من قلبه مباشرة . وكان دائماً بسيطاً وقصيراً . وأصبح كل يوم أبسط وأقصر حتى تقلّص في هذه الكلمات .

هو : ما هي ؟

أنا : « أيها الاطفال الصغار ، أحبوا بعضكم بعضاً » .

هو : قصيرة وحسنة .

أنا : أتظن ذلك حقاً ؟ ولكن يتعب الإنسان بسرعة من الحسن بل وأيضاً من الأحسن لو اعتاد عليه كل يوم . ففي الاجتماع الأول الذي كان يوحنا لا يقول فيه أكثر من « أيها الأطفال الصغار ، أحبوا بعضكم بعضاً » كان لهذه الكلمات أثر رائع . وكان لها نفس

الأثر في الاجتماعات الثانية والثالثة والرابعة ، وقال الناس : إن الرجل المسن الضعيف لا يستطيع أن يقول شيئاً أكثر . ولكن عندما عاش الرجل المسن لم يكن فقط قادراً على قول هذه الكلمات القليلة بل إنه قصد عمداً ألا يقول أكثر من ذلك . حينئذ أصبحت : « أيها الأطفال الصغار ، أحبوا بعضكم بعضاً » باهتة ضحلة ، لا معنى لها . ولم يستطع الإخوة والتلاميذ سماعها أكثر من ذلك دون الإحساس بالإعياء منها . وفي النهاية كانت لديهم الشجاعة لسؤال الرجل المسن : « ولكنْ يا معلم لماذا تقول دائماً نفس الشيء » ؟

هو : وماذا قال يوحنا ؟

أنا : أجاب : « لأنها أمر الله ، ويكفي وحده ، أقول وحده ، ويكون ملائماً لنا إذا ما تحقق » .

هو : هذه إذن وصية يوحنا .

أنا : أجل .

هو : حسناً ، إنك سميتها مزيفة .

أنا : إني لم أسم على الإطلاق فتاة جميلة إلهية ، وليس من عادتي إساءة استعمال هذه الكلمة . ما أسميه هنا إلهي يسميه جيروم عبارة جديرة بيوحنا[1] .

هو : آه جيروم .

أنا : كما يروي أوغسطين أن أحد الأفلاطونيين قال[2] : إن بداية إنجيل يوحنا « في البدء كانت الكلمة . . الخ » تستحق أن تنقش بحروف من ذهب على كل الكنائس في الأماكن الهامة .

هو : طبعاً ، كان الأفلاطوني على حق تماماً . آه ، الأفلاطونيون ؟ بكل تأكيد . ما كان بإستطاعة أفلاطون نفسه أن يكتب شيئاً أورع من هذه الكلمات التي تفتتح إنجيل يوحنا .

أنا : قد يكون ذلك صحيحاً . وفي نفس الوقت ، أنا الذي لا أحسن كتابة الروائع كالفيلسوف أظن أنه كان أكثر ملاءمة إنْ كانت وصية يوحنا هي التي نُقشت بحروف من ذهب في كنائسنا في الأماكن الهامة كلها .

هو : همْ !

أنا : « أيها الأطفال الصغار ، أحبوا بعضكم بعضاً » .

هو : أجل ؟ أجل .

أنا : لقد اعتاد الواحد الذي كان من ملح الأرض من قبل على أن يقسم بوصية يوحنا هذه . أما الآن فإنه يقسم بإنجيل يوحنا . وقد قيل أنه منذ ذلك التغيير أصبح الملح قديماً قليلاً .

---

(١) باللاتينية في النص .

(٢) مدينة الله ، ١٠ : ١٩ .

هو : هل هذا لغز جديد ؟

أنا : من له آذان ليسمع ، إتركه يسمع .

هو : أجل ، أجل . إني أرى الآن ما ترمي إليه .

أنا : ماذا ترى ؟

هو : كيف يستخرج بعض الناس رؤوسهم من أنوفهم . يكفيهم الإلتزام بالحب المسيحي ، ولا يهم مصير الدين المسيحي .

أنا : هل تعتبرني واحداً من هؤلاء الناس ؟

هو : سواء كنت على حق إذا ما فعلت ذلك أم لا يجب عليك أن تسأل نفسك .

أنا : هل يمكنني أن أقول كلمة لهؤلاء الناس ؟

هو : لو شئت ذلك .

أنا : ولكن قد لا أفهمك أنا أيضاً . أليس الحب المسيحي إذن مخالفاً للدين المسيحي ؟

هو : نعم ولا .

أنا : على أي نحو (تقول) لا ؟

هو : لأن عقائد الدين المسيحي شيء والمسيحية العملية التي يؤكّد الدين المسيحي أنها تقوم على هذه العقائد شيء آخر .

أنا : وعلى أي نحو (تقول) نعم ؟

هو : طالما أن الحب المسيحي الحقيقي وحده يتأسس على العقائد المسيحية .

أنا : أيها أكثر صعوبة ؟ التسليم بالعقائد المسيحية والاعتراف بها أم ممارسة الحب المسيحي ؟

هو : لن يفيدك بشيء لو أنني سلّمت بأن الأخير أصعب بكثير .

أنا : كيف لا يفيدني شيء ؟

هو : بل إنه أكثر مدعاة للسخرية أن يجعل هؤلاء الذين ذكرتهم الطريق إلى الجحيم متعباً لهم .

أنا : كيف ذلك .

هو : لماذا لا يأخذون على عاتقهم مهمة الحب المسيحي إذا لم يكنْ طريق العقائد سهلاً أو جديراً بالاستحقاق ؟

أنا : نعم ، بطبيعة الحال . هذه مخاطرة علينا أن نواجهها . وإني أسأل فقط : أمن الحكمة من بعض الناس بحجة المخاطرة التي يواجهونها مع حبهم المسيحي غير المسيحي أن ينكروا عليهم اسم المسيحيين ؟

هو : ما لا ينطبق التعريف عليه لا ينطبق المعرّف عليه(١) . هل اخترعت ذلك ؟

أنا : ولكني مع ذلك ، افترض أننا نستطيع أن نفسر هذا التعريف على نحو أكثر إتساعاً . فقد نتبع قول رجل طيب « من ليس ضدنا يكون معنا . » هل تعلم هذا الرجل الطيب ؟

---

(١) باللاتينية في النص .

هو : حسن جيداً . إنه هو نفسه الذي قال في مكان آخر « من ليس معي يكون ضدي » .

أنا : نعم حقاً ، هذا يدفعني إلى السكوت بطبيعة الحال . آه أنت وحدك هو المسيحي الحقيقي ، وتقرأ الكتاب جيداً مثل الشيطان .



جيروم ، في رسالة إلى الغلاطيين ، ٢٠٩ .

[إن يوحنا السعيد كاتب الإنجيل الذي كان يقطن في أفسوس إلى سن متقدمة كان يحمله تلاميذه وهو متألم إلى الكنيسة ، ولم يعد بإمكانه الحديث ، وكان من عادته أن يقول في كل اجتماع « أيها الأطفال الصغار أحبوا بعضكم بعضاً » . وفي نهاية الأمر تعب التلاميذ والإخوة الحاضرون من سماع نفس الشيء كل يوم فقالوا له : « يا معلم ، لماذا تقول دائماً هذا » ؟ فأجابهم بعبارة جديرة بيوحنا « لأنها أمر الرب فإذا ما عملنا بها فقد كفى »[1]] .

هذا الكتيب « وصية يوحنا » هو ملحق للكتيب السابق « في برهان الروح والقدرة » يوضح فيه لسنج ما تركه غامضاً بناء على اقتراح محاوره . ويبدو لسنج في هذا الكتيب الأديب الفيلسوف اللاهوتي الذي عبّر عن آرائه الفلسفية واللاهوتية بالاشكال الأدبية كما فعل في « مسرحية ناثان » عن التسامح ، وفي محاورات « إرنست وفالك » عن الماسونية . فإذا كان لسنج في « برهان الروح والقدرة » قد رفض أن تكون المعجزات والنبوات أساساً لحقائق الوحي فإنه في هذا الكتيب«وصية يوحنا»يرفض أن تكون العقائد جوهرالوحي. لقد اختار لسنج شخصية يوحنا المعروفة بنقائها الباطني وروحها الشفافة ودعوته إلى الحب . وتخيّل وصيته الأخيرة التي عبّر فيها عن خلاصة فكرة وهي « أيها الأطفال الصغار ، أحبوا بعضكم بعضاً » فهذه لا خلاف عليها حتى ولو كان هناك خلاف على إنجيله ورسائله ورؤياه بل وعلى شخصيته التاريخية . ويمكن ترجمة كلمةTestament بوصية أو بعهد ، فهي وصية يوحنا ، آخر ما تلفظ به وهو على فراش الموت ، وهو أيضاً عهده الذي أخذه على تلاميذه وعلى المسيحيين من بعده .

يبدأ لسنج بتقريظ الوضوح ، ففلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وريثة الفلسفات العقلية في القرن السابع عشر التي قامت على اكتاف المنهج الديكارتي القائم على الوضوح والتميّز .

ثم يبينّ لسنج أن هذه الوصية ليست مكتوبة في القواميس والمعاجم ولا في كتب آباء الكنيسة ولا تدخل ضمن الكتب المقدسة الرسمية ، وذلك لأنها وصية من الروح إلى الروح تقوم على الشهادة الباطنية وليس على الحرف المكتوب . فمن العبث إذن البحث عن نصوصها المكتوبة بل يكفي الإحساس بها بالروح .

ويعتمد لسنج في شرح الوصية على القديس جيروم الذي يرى فيه لسنج صورة قديمة لشخصه هو . فلسنج هو جيروم الثاني ، وجيروم هو لسنج الأول ، فكلاهما عالم بالكتاب ، وكلاهما مفسر له ، وكلاهما يؤسس الإيمان على الشهادة الباطنية .

وما دامت وصية يوحنا روحية خالصة فإنه يمكن استدعاؤها في الذاكرة كما كان يفعل أوغسطين والذي يشير إليه لسنج صراحة مستشهداً بإحدى نصوصه في « مدينة الله » .

ثم يذكر لسنج الأساطير التي نُسِجت حول شخصية يوحنا . فهو أصغر الحواريين سناً وأكثرهم تعميراً ، كان

---

(١) باللاتينية في النص .

اقرب الحواريين إلى قلب المسيح ، وفي العشاء الأخير ، كان رأسه مائلاً على صدر المسيح إشارة إلى العلاقة الروحية الخاصة بينهما ، وهو الذي كتب الرؤية عن نهاية العالم . لذلك اعتبره الشعب لا يموت . ولا فرق بين الخرافة والحقيقة في الشيء ، أو بين الخيال والحقيقة فيما يتعلق بالإيمان .

كان يوحنا في وحدة فعلية مع كنيسته ، فكان يحضر اجتماعاتها ولا يتخلّف مطلقاً عنها . وكان يكتب لها رسائل من الروح دون أن تكون معدّة إعداداً كافياً من حيث النص المكتوب . وكأن لسنج يشير هنا إلى كمية الدراسات حول الكتابات اليوحانية (الإنجيل الرابع ـ والرسائل الثلاث ، والرؤيا) وهل هي وحدة واحدة لمؤلف واحد أو عدة كتابات لمؤلفين مختلفين ، وهل هي صحيحة تاريخية أم مزيفة بها زيادة أو نقصان . هذا العيب في الحرف لا يمثل عيباً في الروح .

كان جسد يوحنا شفافاً مثل روحه ، وعندما تصعد روحه فإنها تفارق جسده وهي مشتاقة إليه ، وتفارقه وهي مشتاقة إلى الله ، فهي مترددة بين الجسد وبين الله ، تتباطأ في الخروج شوقاً إلى الجسد وتسرع في الخروج شوقاً إلى الله كحيرة الإنسان بين ذراعي الصديق وأحضان المرأة .

وصية يوحنا بسيطة وقصيرة ، يكررها كل يوم حتى لو ملّها التلاميذ من حيث العبارات فإنهم لا يملونها من حيث الروح . فليس المقصود منها إعطاء نص شفاهي أو مكتوب ولكنها دعوة إلى ممارسة الحب المتبادل بين الاخوة في الله . ليس الغرض إذن من الدين تأسيس العقائد بل غرضه الدعوة إلى ممارسة الحب المتبادل . هذه الدعوة إلى الحب « أيها الأطفال ، أحبوا بعضكم بعضاً » أثمن بكثير من افتتاحية الإنجيل الرابع « في البدء كانت الكلمة » التي اعتبرها اللاهوتيون أساس العقيدة ، عقيدة التجسد ، وعقيدة التثليث . فإذا كانت هناك عبارة لا بدّ وأن تكتب بحروف من ذهب في صدور الكنائس فإنها الدعوة إلى ممارسة الحب وليس عقيدة الكلمة . فوصية يوحنا أثمن وأغلى من إنجيل يوحنا ، الوصية هي الرأس والإنجيل هو الأنف ولا يمكن استخراج الرؤوس من الأنوف !

إن طريق الحب هو الطريق الصعب الذي يحتاج إلى ممارسة وجهاد ونضال في حين أن طريق العقيدة طريق سهل لا يحتاج إلا إلى بعض الحجج الجدلية والنظريات الفارغة . فالمسيحي هو الذي يحب جاره وبالتالي كل من يحب جاره يكون مسيحياً . ومن لا يحب جاره لا يستحق اسم مسيحي ، وكل من لا يحب لا يكون مسيحياً . فالعبرة بالأعمال لا بالأقوال .

وهنا تبدو دعوة لسنج وفلسفة التنوير إلى العالمية مرة أخرى متجاوزة حدود الشعائر والطقوس . فالعقائد ظنية في حين أن الحب يقيني ، والعقائد يختلف عليها الناس ، والحب يتوحّد عليه الناس . والعقائد تحتاج إلى متوسط جدلي والحب إحساس مباشر .

إن الشيطان يستطيع قراءة الكتاب ولكنه لا يستطيع أن يحب . أما الإنسان فإنه يستطيع أن يحب حتى ولو لم يستطع قراءة الكتاب .

في مصدر دين الوحي (١٧٥٥)

في مصدر دين الوحي

(١)

[إن الاعتراف بإله واحد ، والبحث عن تكوين أكثر الأفكار جدارة به ، واعتبار هذه الأفكار الأكثر جدارة في كل أفعالنا وأفكارنا ، هو أكمل تلخيص لكل الدين الطبيعي] .

في مقابل الدين المسيحي القائم على قواعد الإيمان والكتاب المقدس والكنيسة والمعجزات يضع لسنج دين المسيح القائم على العقل والطبيعة والتجربة الداخلية . فمصدر الوحي هو الطبيعة التي لا تخطىء أما المصدر الالهي فهو خاضع للرواية ولضبط التفسير وهو ما لم يحدث في العهد القديم ولا في الجديد . وإذا كانت الرواية صحيحة في حالة القرآن إلا أنه ما زال يخضع أيضاً لاتجاهات مختلفة في التفسير كما حدث في تاريخ الفرق الإسلامية . أما الطبيعة فواحدة لا خلاف عليها وهي الفطرة التي يأتي الوحي تأكيداً لها . فالطبيعة هي أفضل مصدر لدين الوحي فما يتفق مع الطبيعة يكون وحياً وما يختلف مع الطبيعة لا يكون وحياً صحيحاً . وبالتالي تجاوز لسنج وفلاسفة التنوير معه إدانة الطبيعة كما هو الحال في اللاهوت التقليدي في إثبات عقيدة الخطيئة الأولى ، وأعلن براءة الطبيعة من الآثام ، وخلوها من الشرور ، وقدرتها على الادراك والفعل . ويتلخّص الدين الطبيعي في تمثل إله واحد مُنزّه وظهور هذا التمثل والتنزيه في السلوك أي في عمل الخير ، وهو ما اتفق عليه جميع فلاسفة التنوير وما سماه سبينوزا الدين الشامل . وسماه كانط « الدين في حدود العقل وحده » وهو أيضاً ما ذكره القرآن بدعوته باستمرار « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » . . .

(٢)

[وكل انسان ملتزم بهذا الدين الطبيعي ، ومرتبط به طبقاً لقدراته] .

ولا يحتاج الدين الطبيعي إلى نبوّة أو إلى وحي أو إلى تبليغ بل يعلمه كل إنسان بفطرته ، ويعمل على تحقيق مقتضياته طبقاً لقدراته دون خوف او خشية ودون نفاق أو تجارة ، ودون إعلان أو شهرة أو مزايدة . لا يحتاج إلى رجال دين ولا الى مؤسسات دينية . فكل إنسان مطبوع على التوحيد ومفطور على حب الخير .

(٣)

[ولكن لمّا كانت هذه القدرة تختلف من إنسان لآخر وبالتالي سيختلف الدين الطبيعي لكل إنسان ، كان من الضروري درء المخاطر التي تنشأ من هذا الاختلاف الذي لا يحدث في الحرية الطبيعية للانسان بل في علاقته الاجتماعية بالآخرين] .

ولمّا كانت قدرات الإنسان متفاوتة من فرد لآخر أمكن وقوع الاختلاف أيضاً في تصور الدين الطبيعي وفي ممارسته . ولا يقع هذا الاختلاف في الحرية بالطعن في شرعيتها ولكنه يقع في آثار الحرية الفردية على حرية

الآخرين . فكل فرد حر . ومن هنا وجب درء مخاطر هذا التعارض بين حرية الفرد وحرية الآخرين . وهنا يبدو أن الدين الطبيعي يقوم على الطبيعة والحرية في مقابل الطبيعة أي الخطيئة الأولى والفضل الإلهي في الدين اللاهوتي .

(٤)

[وهذا يعني أنه بمجرد الاعتراف بأن اهتمام الجماعة بالدين شيء طيب يجب أن يتفق الناس على أشياء وأفكار معينة وإعطاء هذه الأشياء والأفكار المتفق عليها نفس الأهمية والضرورة التي للحقائق المُعترف بها في الدين الطبيعي بناء على يقينها الخاص] .

لمّا كان الدين الطبيعي هو مصدر دين الوحي ، وكانت حقائقه يقينية مثل الطبيعة والحرية والعقل وشهادة الوجدان ، ولمّا كان دين الوحي عرضة للخطأ ، وكانت حقائقه باطلة مثل العقائد والمعجزات والطقوس ، كان لا بدّ من تأسيس دين الوحي على الدين الطبيعي ، وقياس حقائق دين الوحي وتقييمها على حقائق الدين الطبيعي وما دام الناس لا تزال مقتنعة بأهمية دين الوحي وضرورته فإنه على الأقل لا بدّ من التسليم بأهمية الدين الطبيعي وضرورته فالذي يعطي الأهمية للفرع كيف لا يعطي نفس الأهمية للأصل ؟ والذي يرى أن الظن ضرورة فكيف لا يرى أن اليقين أكثر ضرورة ؟

(٥)

[وهذا يعني أنه يجب تأسيس دين وضعي من دين الطبيعة الذي لم يستطع كل الناس أن تمارسه على وجه الشمول ، تماماً كما أمكن لنفس السبب استخراج قانون وضعي من قانون الطبيعة] .

ولمّا أمكن استنباط قانون وضعي من قانون الطبيعة كما فعل سبينوزا فلماذا لا يمكن أيضاً وبنفس الطريقة تأسيس دين وضعي من دين الطبيعة حتى يمكن أن يمارسه كل الناس على نحو شامل ؟ فالطبيعة هي مصدر القانون والدين على حد سواء . وهي أيضاً مصدر الأخلاق والسياسة ، وهي في النهاية محررة الفن والأدب .

(٦)

[ويستمد هذا الدين الوضعي سلطته من عظمة مؤسسه الذي أعلن أن العناصر الاتفاقية أتت من الله ولكن من خلاله فقط . أما العناصر الجوهرية فيه فقد تمّ استنباطها مباشرة من الله من خلال كل عقل بمفرده] .

إذا كان الدين الوضعي قد أتى من الله على ما يقول علماء الدين ، فإن ذلك صحيح بالنسبة للشعائر والطقوس والصور والأشكال وعدد الصلوات ، ومقدار الزكاة وكيفية الحج ، وطريقة الصوم ، وهي كلها اتفاقات ومواضعات لا تمسّ الجوهر . أما الجوهر فإنه يمكن لكل عقل بمفرده أن يدركه مباشرة من الله دون حاجة إلى واسطة من وسائط الدين الوضعي . وبالتالي قام الدين الطبيعي حتى الآن على دعائم ثلاث : الطبيعة ، والحرية ، والعقل .

(٧)

[وأسمي لزوم الدين الوضعي الذي بسببه يتغير الدين الطبيعي في كل دولة طبقاً لظروفها الطبيعية والعرضية - أسميه حقيقته الداخلية وهذه الحقيقة الداخلية توجد بنفس القدر في كل من الدينين] .

إن الحاجة الملحة للدين الوضعي الذي يتكيّف الدين الطبيعي طبقاً له نظراً لوجوده في دول وشعوب مختلفة ، هذه الحاجة الملحة هي حقيقة الدين الوضعي وهي متماثلة مع حقيقة الدين الطبيعي . فأساس الدينين ، الوضعي والطبيعي واحد وهو هذا المطلب الذي يشعر به كل إنسان ، ولكن الدين الوضعي يغلّب جانب المظاهر الخارجية على الحقيقة الداخلية في حين أن الدين الطبيعي يبقي على الحقيقة الداخلية بكل إشراقها ولمعانها بلا مظهرية أو إصطناع .

(٨)

[وبناء على ذلك ، كل الديانات الوضعية وديانات الوحي صحيحة وباطلة على حد سواء] .

كل دين وضعي أو طبيعي صحيح وباطل في آن واحد . يكون الدين الوضعي صحيحاً إذا ما كانت مظاهره وأشكاله ورسومه متفقة مع حقيقته الداخلية التي تتفق مع الدين الطبيعي ، ويكون باطلاً إذا ما اختلفت هذه المظاهر والرسوم مع حقيقته الداخلية أي مع الدين الطبيعي . ويكون الدين الطبيعي باطلاً إذا ما وقع في المظهرية والاصطناع متفقاً في ذلك مع الدين الوضعي، ويكون صحيحاً إذا ما حرص على حقيقته الداخلية وهي العقل والطبيعة والحرية والفردية .

(٩)

[ويكون كلاهما صحيحاً طالما أنه كان من الضروري دائماً أن يحدث اتفاق على أشياء متعددة من أجل الحصول على دين عام (شعبي) واحد ومطرد] .

يصحّ الدين الوضعي والدين الطبيعي إذا ما حدث بينهما اتفاق على دين عام يمارسه الجميع بطريقة واحدة ومطردة ، حرصاً على الصالح العام، وتسيير الحياة وفقاً لقانون واحد ومطرد .

(١٠)

[ويكون كلاهما باطلاً لما كانت هذه الأمور المتفق عليها مجانبة لما هو جوهري ، بل ومضعفة له وطاغية عليه] .

ويبطل الدينان معاً إذا كانت الشعائر والطقوس ، والرسوم والأشكال مجانبة للحقيقة الداخلية الجوهرية بل ومضعفة لها ، وطاغية عليها ، هذه الحقيقة التي هي الدين الطبيعي .

(١١)

[إن أفضل دين وحي أو دين وضعي هو الذي يحتوي على أقل اتفاقات على الدين الطبيعي والذي هو أقل إعاقة للآثار الطيبة للدين الطبيعي] .

إن الأمل الوحيد في الابقاء على أي دين يقوم على الوحي أو أي دين وضعي هو في الإقلال قدر الإمكان من الاتفاقات في الدين الطبيعي حتى لا يتحول إلى دين أشكال ورسوم وشعائر وطقوس وحتى لا يقضي كلية على الآثار الطيبة للدين الطبيعي التي يمكن أن يؤديها في كل عصر ولدى كل شعب يودّ أن يطور نفسه وأن ينقل حضارته من عصر الإصلاح إلى عصر النهضة .

(١)

[إن أعظم موجود كامل استطاع منذ الأزل أن يعتني فقط بأمر أعظم شيء كامل] .

في هذا النص « مسيحية العقل » يحاول لسنج أن يضع مبادىء عامة للدين الشامل كما فعل سبينوزا ولكنه ظل نظرياً خالصاً يتناول الموضوعين الأساسيين في الدين وهما الله والعالم أو الإلهيات والطبيعيات دون أن يظهر الموضوع الثالث وهو النفس أو الإنسان على نحو بارز . ويبدو أن لسنج صاغ مبادىء الدين الشامل على طريقة الفلاسفة العقليين المسلمين والمسيحيين كما فعل ليبنتز في « المونادولوجيا » التي يتوحّد فيها الفكر والوجود ويظهر فيها التصور الأفلوطيني للعالم دون اشراقياته . فإذا كان فلاسفة التنوير وعلى رأسهم لسنج قد اخذوا بنظرية الوجود عند أفلوطين دون نظرية المعرفة إلا أنهم أقاموا نظرية الوجود على العقل فخرج الوجود البارمينيدي القديم . وتبدو حدود فلسفة التنوير في هذا الاغراق في النظريات الصورية وتناول الموضوعات الميتافيزيقية مما جعلها هدفاً سهلاً لفلسفات العلم وفلسفات التاريخ فيما بعد .

وفي هذه الفقرة الأولى يتحدث لسنج عن الله على طريقة الفلاسفة العقليين سواء عند اليونان ، أرسطو مثلاً ، أو في العصر الوسيط ، أبيلار وأنسيلم وتوما الأكويني ، أو في العصور الحديثة ديكارت والديكارتيين بوجه عام . فالله أعظم موجود كامل ولا يفكر إلا في أعظم الموضوعات كمالاً . ولم يبالِ ليسنج باعتراض اللاهوتيين التقليديين وهو انكار العناية الإلهية لأن أعظم الموضوعات كمالاً هو الله ، وبالتالي يكون الله هو الذات والموضوع في آن واحد . ولكن يبدو أن التنزيه العقلي وصل إلى درجة اكتشاف الحقائق الانسانية العامة ، مثل وحدة الذات والموضوع وتركها على مستوى التأليه ، مما دفع فيورباخ فيما بعد إلى إنزال حقائق المثالية إلى عالم الواقع ، وتحويلها إلى حقائق إنسانية خالصة بها دم ولحم وتنفس وحياة .

(٢)

[إن أعظم شيء كامل هو ذاته . وعلى هذا استطاع الله منذ الأزل أن يتأمل ذاته فقط] .

هذا هو التصور الأرسطي لله الذي أعجب به الفلاسفة المسلمون خاصة الفارابي وابن سينا وهو أن الله هو الموجود الكامل وأنه لا يفكر إلا في الموضوعات الكاملة ، وأولاها وجوده نفسه . فالله كامل يفكر في كماله وليس ناقصاً يفكر فيما هو ناقص . وهو التصور الذي إذا ما تُرجم على المستوى السياسي والاقتصادي أصبح نظام النبلاء فالنبيل لا يفكر إلا في ذاته ، وهو النظام الاقطاعي وبدايات تأسيس النظم الرأسمالية فالاقطاعي لا يفكر إلا في اقطاعه ، والرأسمالي أيضاً لا يفكر إلا في رأسماله . لهذا كانت الليبرالية ، وريثة فلسفة التنوير ، دعامة النظم الرأسمالية في الغرب .

(٣)

[التصور ، والإرادة ، والخلق شيء واحد بالنسبة لله . وعلى هذا يمكننا القول بأن ما يتصوره الله فإنه يخلقه] .

يوحّد لسنج هنا مثل باقي المنزّهة بين العقل والارادة في الله . فالله يخلق بإرادته ويريد بعقله أو كما يقول المسلمون ، يعلم الله ما يريد ، ويريد ما يعلم حتى يمكن إبعاد الارادة الشخصية عن الله وحتى لا يحدث تعارض بين العقل والإرادة . وهذا التوحيد في النهاية يلحق الإرادة بالعقل ويجعلها إحدى حالاته ، فالعقل هو إحدى ركائز فلسفة التنوير إنْ لم يكن ركيزتها الأولى .

(٤)

[يستطيع الله أن يفكر بطريقتين فقط : إما أن يفكر في كل كمالاته مرة واحدة ، وفي نفسه التي تحتوي على كل هذه الكمالات ، أو أن يفكر في كمالاته على انفراد كل على حدة وكل واحد بنفسه في درجته الخاصة] .

يحدد لسنج هنا منهجين للتفكير الإلهي الأول : المنهج الكلي أو العام عندما يفكر الله في كمالاته كلها مرة واحدة ،والثاني : المنهج الجزئي أو الخاص عندما يفكر الله في كل كمال على حدة . كل طبقاً لمرتبته الخاصة . ويبدو أن لسنج هنا لم يستطع أن يتخلّص من بقايا الفيض الأفلوطيني عندما يفيض كل كمال من الكمال الذي قبله ، والله هو كل هذه الكمالات ،وقد استطاع التنوير الفرنسي والإنجليزي التخلص من هذه الأفلوطينية التي ما زالت عالقة بالتنوير الألماني نظراً لارتباطه بمذهب التقوى أو القنوط ذي النزعة الصوفية . ويرمي لسنج من هذه الفقرة الرابعة الانتقال بعد ذلك من الله موضوع الفقرات الثلاث الأولى إلى طبيعة الله : الأب والابن والروح القدس .

(٥)

[وقد تأمل الله ذاته منذ الأزل في كل كمالاته أي أن الله خلق منذ الأزل موجوداً لا ينقصه كمال يتصف به الله ذاته] .

وهنا تبدأ نظرية الفيض . تأمل الله ذاته ، ومن هذا التأمل فاض موجود كامل آخر متصف بجميع صفات الكمال التي يتصف بها الله . وهنا تبدأ الأفلوطينية المسيحية التقليدية حيث تعتمد فيها المسيحية على نظرية الفيض لاثبات مشاركة موجود آخر غير الله ، وهو الابن ، في كمالات الله . كما فعل أفلوطين من قبل بإثباته فيض النفس والعقل من الواحد والكل يشارك في نفس الكمال الصوري .

(٦)

[ويسمّى هذا الموجود في الكتاب ابن الله أو بتعبير أفضل الابن ـ الإله، إله لأنه لا ينقصه شيء من صفات الله ، وابن لأنه طبقاً لأفكارنا من يتصور شيئاً يكون له أولوية على ما يتصور] .

هذا الموجود الأول الذي فاض عن الله بتأمله لذاته هو المسيح ابن الله ، فهو إله لأنه يشارك الله في جميع كمالاته وهو الابن لأنه هو موضوع تأمل ذات الله ، والله سابق عليه كما تسبق الذات تصوراتها عن الأشياء . وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير فى تصورها لوظيفة العقل وكيف أنه كان ما زال مبرراً للإيمان ومدافعاً عن العقائد ولا

يوجد تبرير أو دفاع لا يمكن نقضه بالعقل . فاعتبار الابن الإله إبناً لأن الذات تسبق تصوراتها للأشياء نظرة تجريبية للمعرفة كما هو الحال في فلسفة التنوير كما عرضتها « دائرة المعارف الفلسفية » عند فولتير ودالمبير وديدرو ولكن في الفلسفة النقدية التي تعبّر عن التنوير في المانيا التصورات قبلية وتوجد بوجود الذات وليس بعدها .

(٧)

[هذا الموجود هو الله ذاته ، ولا يجب التمييز بينه وبين الله لأننا نفكر فيه بمجرد تفكيرنا في الله ، ولأننا لا نستطيع أن نفكر فيه بدون الله . وذلك لأننا لانستطيع التفكير في الله بدون الله أو لأن الله ما كان يوجد بالمرة لو أننا انتزعنا من أنفسنا تصورنا له] .

تبدو هنا أهمية الدليل الانطولوجي عند أنسيلم وديكارت ، وهو حجر الزاوية في المثالية الحديثة التي تقوم على استنباط الوجود من الفكر ، من أجل إثبات مشاركة الإبن للأب في جميع مظاهر الكمال ، فالتفكير في الله يقتضي التفكير في الإبن ، كما أن التصور يقتضي الوجود ، والتفكير في الإبن يقتضي التفكير في الله كما أن الوجود يقتضي التصور . فما كان يمكن التفكير في الله دون أن يكون موجوداً ، وما كان يمكن أن يوجد الله إنْ لم يكن لدينا تصور عنه .

(٨)

[يمكن تسمية هذا الموجود صورة الله ، وهي في الحقيقة صورة مماثلة] .

يصف لسنج هنا المسيح بأنه صورة الله ، بل وصورة مماثلة له ليبين الصلة بين الأب والإبن، صلة الشيء بصورته المماثلة له .

(٩)

[كلما ازداد اشتراك شيئين معا إزداد التآلف بينهما . لذلك فإن أعظم تآلف يجب أن يوجد بين شيئين يشتركان معاً في كل شيء أي بين شيئين يكونان معاً شيئاً واحداً فقط] .

يحاول لسنج هنا بيان مدى الوحدة الداخلية بين الأب والابن ، بين التصور والوجود ، بين الشيء والصورة ، ويستعمل هذه المرة لغة التآلف والإنسجام . فكلما زاد التشابه بين شيئين زاد التآلف بينهما ، فإذا ما كان هذان الشيئان شيئاً واحداً كان التآلف بينهما تاماً . يحاول لسنج هنا بشتى الوسائل بيان الفرق والوحدة بين الأب والإبن .

(١٠)

[مثل هذين الشيئين الله والإبن الإله أو الصورة المماثلة لله . وفي الكتاب سُمي هذا التآلف الموجود بينهما الروح التي تصدر من الأب والإبن] .

هنا يفسح لسنج المجال لإثبات الروح القدس وهي هذا التآلف بين الأب والإبن المتماثلين في الصورة .

(١١)

[في هذا التآلف يوجد كل شيء في الأب كما يوجد كل شيء في الإبن . هذا التآلف إذن هو الله] .

لَمّا كان التآلف بين الأب والابن ، وكان الأب والإبن متماثلين في الصورة كان هذا التآلف موجوداً كلية في الآب وكلية في الإبن . وحتى لا تبدو الروج القدس أقل ألوهية من الإبن ، يصرّح لسنج بأن الروح القدس هي أيضاً الله .

(١٢)

[ولكن هذا التآلف هو الله على نحو لا يكون معه إلهاً ، إن لم يكن الأب إلهاً ، وإن لم يكن الابن إلهاً ، وأن كليهما لا يكونان إلهاً إلا إذا وجد هذا التآلف ، وهذا يعني : كل الثلاثة واحد] .

يركّز لسنج هنا على الوحدة بين الأقانيم الثلاثة في الله . الآب والإبن والروح القدس ، فألوهية التآلف تقتضي أن يكون الله إلهاً وأن يكون الإبن إلهاً ، وألوهية الله وألوهية الإبن يقتضيان أن يكون التآلف أيضاً إلهاً وبالتالي تكون هناك ثلاثة آلهة وإله واحد في نفس الوقت .

(١٣)

[لقد تأمل الله كمالاته ، كلا على حدة ، أي أنه خلق موجوداتٍ كل واحد منها فيه شيء من كمالاته ، من جديد ، لأن كل فكر خُلق مع الله] .

بعد أن تحدث لسنج عن الله (الفقرات ١ ـ ٤) ، ثم عن طبيعة الله : الآب والإبن والروح القدس (الفقرات ٥ ـ ١٢) يتحدث الآن عن العالم وصدوره عن الله (الفقرات ١٣ ـ ٢١) . فكما تأمل الله في ذاته فصدر عنه الإبن مشابهاً له في الصورة ، تأمل ذاته مرة ثانية فصدرت المخلوقات كلها ، كل منها فيها شيء من كمالات الله حسب درجة كل مخلوق في مراتب الموجودات ، فالله يخلق بتأمل ذاته وليس بإرادة مستقلة عن الذهن الإلهي كما هو الحال عند أفلوطين

(١٤)

[وتُسمّى كل هذه الموجودات معاً العالم] .

هذه الموجودات التي فاضت عن الله بتأمله لكمالاته هي التي نسميها العالم .

(١٥)

[كان يمكن لله أن يفكر في كمالاته مقسّمة إلى ضروب مختلفة لا متناهية . وبالتالي كان يمكن أن يوجد عدد لامتناهي من العوالم الممكنة إن لم يفكر الله دائماً في أعظمها كمالاً . وعلى هذا فإنه فكر من بينها في أعظم العوالم كمالاً وجعله واقعاً] .

بيينّ لسنج هنا أن الله بتأمله في كمالاته قادر على إيجاد عدد لانهائي من العوالم طبقاً لطريقة تقسيمه لكمالاته وتأملها فيها . فمن حيث المبدأ هناك عوالم لانهائية ، ولكن الله فكر في أعظمها كمالاً وجعله واقعاً بالفعل .

(١٦)

[إن أكمل طريقة للتفكير في كمالاته ، كل على حدة ، هي التفكير فيها ، كلا على حدة في مراتب لامتناهية من الأعلى والأدنى متتالية وراء بعضها البعض بحيث لا توجد قفزة أو مسافة بينهما] .

وتفيض درجات الوجود من الأعلى إلى الأدنى ، درجة درجة بلا قفزات ولا فجوات ، وكأن الله لم يفكر في كمالاته كلها دفعة واحدة ، بل في كل منها بمفردها وفي كل مرة يتأمل إحداها تصدر الأخرى منها .

(١٧)

[وعلى هذا يجب تنظيم الموجودات في هذا العالم في مراتب مماثلة . فيجب أن تكون درجات ، تحتوي كل درجة عليا فيها على كل شيء تحتويه الدرجات الدنيا او أكثر ، ولن يصل هذا الأكثر أبداً إلى الحد الأقصى] .

يفصح لسنج هنا عن نظرية الفيض ويبين مراتب الوجود ، وكيف أن كل مرتبة عليا تحتوي على جميع ما تحتويه الدرجات الدنيا وتزيد عليها كمالاً ، ولكن لن تصل هذه الزيادة إلى الكمال الأقصى الذي هو الله .

(١٨)

[ومثل هذه الدرجات يجب أن تكون درجات لامتناهية . وبهذا المعنى فإنه لا نزاع في وجود عوالم لا متناهية] .

لّما كانت درجات الوجود لا متناهية فإن العوالم أيضاً لا متناهية ، ومن ثمّ يفسح لسنج المجال أيضاً لعوالم مفارقة بجوار العالم الذي نعيش فيه .

(١٩)

[يخلق الله أشياء بسيطة فقط ، أما المركّب فهو نتيجة ثانية لخلقه] .

لّما كان الله بسيطاً فإنه لا يفكر إلا في البسيط ، ولّما كان فكره هو خلقه فإنه لا يخلق أيضاً إلا البسيط . أما المركّب فإنه يفيض عن البسيط ولا يكون مخلوقاً خلقاً مباشراً من الله فالله بسيط ولا يخلق البسيط إلا البسيط .

(٢٠)

[لّما كان شيء من هذه الموجودات البسيطة يحتوي على شيء تحتوي عليه الأشياء الأخرى ، ولا يستطيع أي شيء منها أن يحتوي على شيء لا تحتوي عليه الأشياء الأخرى كان لا بدّ من وجود تآلف بين هذه الموجودات البسيطة . وبهذا التآلف يمكن تفسير كل شيء يقع بينها أي في العالم] .

لّما كانت الموجودات البسيطة تحتوي على كل ماتحتوي عليه الموجودات المركبة ، وكانت الموجودات المركبة لا تحتوي على شيء لا تحتوي عليه الموجودات البسيطة . فإن التآلف بين الموجودات البسيطة هو الذي يتحكّم في كل ما يحدث بين الموجودات المركبة التي تكوّن العالم . فكل ما يحدث في العالم إنما يحدث بفعل التآلف بين الموجودات البسيطة . وهنا يسلّم لسنج بهذا التصور السائد في العصر الوسيط وعند الفلاسفة المسلمين من أن كل ما يحدث تحت فلك القمر أي في الأرض المركبة من العناصر الأربعة إنما يحدث طبقاً لحركة عالم الأفلاك ، عالم ما فوق القمر وهو عالم العناصر البسيطة . مما يدلّ على أن العقل لم يستطع القضاء على كل التصورات الدينية الاسطورية القديمة ، ولذلك ظل التنوير عند لسنج نسبياً .

(٢١)

[فإذا ما أتى مسيحي محظوظ في المستقبل إلى هذا الحد وأوسع نطاق الفلسفة الطبيعية فإنه لا يمكن العثور على تفسيرات لكل ظواهر الطبيعة إلا بعد قرون طويلة حيث لا يبقى شيء يمكن عمله سوى تتبعها حتى مصدرها الحقيقي] .

يبين لسنج هنا أن إمكانية إقامة علم طبيعي في المستقبل لفهم الظواهر الطبيعية لن تتم إلا بعد قرون طويلة . حينئذ يكتشف العالم الطبيعي أن خير وسيلة لذلك هو الرجوع بالظواهر إلى مصدرها الأول الذي منه نشأت .

وهو ما تقوله الصوفية تماماً في الطبيعة وإمكانية فهمها بتأويلها أي إرجاعها إلى مصدرها الأول . وكأن عالم الطبيعة مهما حاول تفسير الظواهر لا يمكنه ذلك إلا إذا وضعها في مراتب الوجود ورتبها بين الأدنى والأعلى ترتيباً تصاعدياً حتى يرجعها كلها إلى مصدرها الأول ، وبالتالي يعجز العلم عن التفسير ويتقدم الدين مكملاً للعلم ! وهذا أيضاً من حدود فلسفة التنوير .

(٢٢)

[ولمّا كانت هذه الموجودات البسيطة كما هي عليه آلهة محدودة فإن كمالاتها أيضاً يجب أن تكون مشابهة لكمالات الله ومتصلة بها إتصال الأجزاء بالكل] .

كل ما هو بسيط فهو إله . ولمّا كانت هناك موجودات بسيطة فإنها تكون أيضاً آلهة تشارك الله في كمالاته وتكون علاقتها بالله علاقة الأجزاء بالكل .

(٢٣)

[ويشمل كمال الله أيضاً الوعي بكماله والقدرة على الفعل طبقاً لكمالاته ، وكلاهما على هذا النحو نهاية كمالاته] .

بدأ لسنج كتيبه بالحديث عن الله (الفقرات ١ ـ ٤) ثم بالحديث عن طبيعة الله (الفقرات ٥ ـ ١٢) ثم بالحديث عن العالم (فقرات ١٣ ـ ٢٢) وينهي كتيبه بالحديث عن الإنسان (الفقرات ٢٣ ـ ٢٧) مشيراً إلى حياة الوعي بالكمال ، وإلى القدرة على الفعل كآخر كمالات الله . والحقيقة أن هذه الإشارة مقدمة لإثبات وجود وعي الإنسان وقدرته على الفعل أي إثبات الإنسان بقدرتيه النظرية والعملية .

(٢٤)

[وعلى هذا ، يجب ربط درجات الوعي المختلفة لهذه الكمالات والقدرة على الفعل طبقاً لها مع الدرجات المختلفة لكمالات الله] .

ترتبط درجات الوعي بالكمال والقدرة على الفعل بدرجات كمالات الله ، وذلك أن درجات الوعي الإنساني صورة أخرى لدرجات الكمال الإلهي .

(٢٥)

[تُسمى الموجودات المتصفة بالكمالات والواعية بكمالاتها والتي لها القدرة على الفعل طبقاً لها موجودات خلقية أي موجودات يمكنها أن تتبع قانوناً] .

هذه الموجودات الواعية هي الموجودات الخلقية ، وتعني الموجودات التي يمكن أن تسلك وفقاً لقانون . ولم تتم الاشارة فقط إلى الإنسان وذلك لأنه طبقاً للعصر الوسيط تشمل الموجودات الخلقية الإنسان وغيره ـ مثل الملائكة . فالإنسان موجود يتصف بالوعي ، والوعي هو الأخلاق ، والأخلاق هي السلوك طبقاً للقانون . وهنا يتضح أن القانون الخلقي الذي هو في نفس الوقت قانون طبيعي هو أيضاً من ركائز فلسفة التنوير مع العقل والطبيعة والحرية والتقدم والإنسان .

(٢٦)

[ويتم استنباط هذا القانون من طبيعتها الخاصة . وليس هذا القانون سوى « افعلْ طبقاً لكمالاتك الفردية الخاصة »] .

هذا القانون الخلقي مستمد من طبيعة الموجودات الخلقية الواعية كما يقول كانط وليس من خارجها من الحس أو التجربة أو الأمثال . ويصيغ لسنج القانون كما يفعل كانط في « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » .

(٢٧)

[ولمّا استحال وجود قفزة في مراتب الموجودات فإنه يجب أيضاً أن توجد موجودات ليست على وعي كافٍ وواضح بكمالاتها الخاصة] .

في هذه الفقرة الأخيرة يتحدث لسنج عن مراتب الموجودات التي هي أدنى من الإنسان ، الحيوان والنبات ، حتى تكون مراتب الوجود متصلة الحلقات لا انقطاع فيها . هذه المراتب أقل وعياً وكمالاً من الإنسان .

ويبدو أن هذا الكتيب ظل ناقصاً لأن لسنج لا بدّ وأن يتحدث بعد ذلك عن الجمادات باعتبارها آخر مرتبة في الوجود . والتالي يكون لسنج قد ضحّى بفلسفة التنوير من أجل نظرية الفيض ، وتكون « مسيحية العقل » هنا مماثلة تماماً للاهوت العقلي عند فولف وليبنتز في بدايات فلسفة التنوير .

في وجود الأشياء خارج الله

مهما حاولت البحث عن وجود الأشياء خارج الله فإني يجب أن أعترف بأنه لا يمكنني أن أكوّن فكرة عنها .

فإذا كانت تُعرف باسم « تكملة الإمكانية » فإني أسأل : هل توجد في الله فكرة تكملة الإمكانية هذه أم لا ؟ من الذي سيؤكد عدم وجودها ؟ ولكن إذا كانت فكرتها موجودة فيه فإن الشيء نفسه يكون فيه كل الأشياء واقعة فيه .

فإن قيل : إن الفكرة التي لدى الله عن وجود شيء ما لا تنفصل عن وجود هذا الشيء الخارج عنه ، أليس كذلك ؟ هذا الوجود الخارج عنه يجب أن يكون فيه شيء يتميّز به عن الوجود في فكرته . وهذا يعني : يجب أن يكون في الوجود الخارج عنه شيء ليس لدى الله أية فكرة عنه . وهذا تناقض ! ولكن إنْ لم يوجد شيء على هذا النحو ، وإنْ كان في الفكرة التي لدى الله عن وجود كل شيء حاضر أي يمكن العثور عليه في الوجود الخارج عنه ، يكون الوجودان وجوداً واحداً ، وكل شيء يظن أنه خارج الله يكون موجوداً بداخله .

فإن قيل : إن وجود شيء هو مجموع كل الحدود الممكنة التي قد تنطبق عليه . ألا يجب أن يكون هذا المجموع أيضاً في الفكرة التي لدى الله ؟ وأيّ حدٍ يكون للوجود الخارج عنه إنْ لم يكن المثال موجوداً في الله ؟ وبالتالي يكون هذا المثال هو الشيء ذاته . والقول بأن هذا الشيء أيضاً يوجد خارج هذا المثال يعني أن هذا المثال قد ازدوج بطريقة غير ضرورية ومتناقضة معاً .

وإني أعتقد بأنه عندما يقول الفلاسفة أنهم يثبتون وجود شيء خارج الله فإنهم لا يعنون أكثر من الاعتراف البسيط بأن هذا الشيء مختلف عن الله وأنه يجب تفسير وجوده بطريقة مخالفة لوجود الله الضروري .

ولكن إنْ كان ذلك هو كل ما يقصدونه لماذا لا نقول إن الأفكار التي لدى الله عن الأشياء الموجودة هي هذه الأشياء الموجودة ذاتها ؟ فإنها ما زالت متميزة بما فيه الكفاية عن الله ، ولا يكون وجودها ضرورياً بأي معنى كان لأنها موجودة فيه ، ولأن الحدوث الذي يجب أن يكون لها خارجاً عنه لا يجب أيضاً أن يطابق صورة في فكرته . هذه الصورة هي مجرد حدوثها نفسه . وما هو حادث خارج الله يكون أيضاً حادثاً داخل الله وإلا لما استطاع الله أن يحصل على فكرة الحدوث خارجاً عنه . وإني أستعمل هذه العبارة « خارجاً عنه » في استعمالها الشائع كي أبينّ من طريقة استعمالها أنه لا ينبغي استعمالها .

ولكن سيصبح الناس في فزع : حدوث في وجود الله الثابت ! لماذا ؟ هل أنا الانسان الوحيد الذي يقوم بهذا؟ يجب عليكم أنتم أنفسكم أن تثبتوا لله أفكار الأشياء الحادثة ! ألم يخطر ببالكم على الاطلاق أن أفكار الأشياء الحادثة أفكار حادثة أيضاً] .

يتضح من هذا النص للسنج أهمية الدليل الأنطولوجي في فلسفة التنوير والدعوة إلى التنـزيه ، وتصـور العالم تصوراً صورياً خالصاً بمنهج استنباطي صرف كما فعل ليبنتز في « المونادولوجيا » .

والدليل الأنطولوجي هو الصورة الحديثة لنظرية الفيض . فكلاهما يقوم على مسلمة واحدة هي استنبـاط الوجود من الفكر ، مرة واحدة في الدليل الأنطولوجي وعدة مرات في نظرية الفيض .

وموضوع هذا النص هو وجود الأشياء خارج الله ويعني الوجود هنا وجود الشيء الواقعي المادي . لذلك يستعمل لسنج كلمة Wirklichkeit Reality وليس Existenz ، وهو ما سماه القدماء الصلة بين الله والعالم بافتراضاته الثلاث : الخلق ، والفيض ، والقدم .

والغرض من ذلك هو القضاء على التصـور التشبيهي لهذه الصلة وهو الخلق من عدم ، وتأسيس تصـور ميتافيزيقي خالص للأنطولوجيا العامة ، وهو إحدى دروس الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت وليبنتز فالخلق يتمّ بالذهن الإلهي وليس بالإرادة الإلهية كما عبّر عن ذلك لسنج في أول « مسيحية العقل »ويعترف لسنج بأنه ليس لديه أية فكرة عن الموضوع من أجل تطهير النفس وتخليصها من العقائد اللاهوتية والأفكار المسبقة، والبداية بالتأمل من جديد .

ويقترح لسنج افتراض « تكملة الإمكانية » الذي يعني أن الإمكانية لا تكون مكتملة إلا بالضرورة ، وأن الفكر لا يكون كاملاً إلا بالوجود . فإذا كانت فكرة الوجود مجرد إمكانية فإن هذا الوجود بالفعل هو الوجه الآخر لهذه الفكرة .ولا يمكن أن ينكرأحد فكرة الإمكانية ، فهي البداية الأولى أو اليقين الأول لأي فيلسوف ، أو أن هناك شيئاً ممكناً كمجرد فكرة وإلا لاستحال الحديث والتفكير .

وإذا كان في الذهن الإلهي فكرة الإمكانية فإن الضرورة تكون أيضاً فيه . فإذا كان الله لديه فكرة وجود شيء فإن هذا الشيء بالفعل يكون موجوداً فيه . فالفكرة التي لدى الله عن الشيء لا تنفصل عن الوجود الفعلي لهذا الشيء . ومستحيل أن يوجد شيء بالفعل لا يكون لدى الله فكرة عنه . لا يوجد إذن شيء خارج الله ما دام الله لديه فكرة عنه ، ولا يوجد ذهن إلهي بلا فكرة ما دام الوجود الخارجي موجوداً ولدى الله فكرة عنه .

إن كل حدود الشيء موجودة في الله ، ولا يوجد حدّ واحد خارج الله إنْ لم يكن له مثال لديه .

فالحقيقة أنه لا يوجد شيء خارج الله . وعندما يثبت الفلاسفة شيئاً من ذلك فإنهم يعنون وجوداً متميزاً عن الله وليس وجوداً خارج الله . فالأفكار الموجودة لدى الله عن الأشياء هي هذه الأشياء ذاتها ، ولا يوجد شيء في الخارج لا يوجد في الله .

أما اعتبار الأشياء خارجة عن الله وبالتالي تكون حادثة فإن ذلك يؤدي إلى حدوث الأفكار في الله ، فالأشياء الحادثة تحدث أفكاراً حادثة . وهذا ما لم يفكر أحد في تلافيه . الحلّ إذنْ هو اعتبار وجود الأشياء في الله ، فكراً ووجوداً ، إمكانية وضرورة ، صورة ومادة ، مثالاً وواقعاً .

وهنا يبدو مذهب التأليه عند لسنج الذي يتوحّد فيه الله بالعالم كما تظهر إمكانيات الدليل الأنطولوجي ليس فقط من حيث إثبات وجود الله كما كان الحال عند ديكارت بل من حيث وحدة الوجود الشاملة . كما يبدو هنا أيضاً سبينوزا بتوحيده بين الله والطبيعة حتى يظهر كل ذلك في النهاية في فلسفة الروح المطلق عند هيجل .

وباختصار فإن هذا النص عن « وجود الأشياء خارج الله » يشير إلى الميتافيزيقا الخفيّة وراء فلسفة التنوير ، على طريقة ليبنتز أكثر منها على طريقة فلاسفة دائرة المعارف ، وكأن الأنطولوجيا العامة في ألمانيا ، ومذهب التأليه الطبيعي في إنجلترا والفلسفة الحسية في فرنسا ، ميتافيزيقا واحدة بأساليب مختلفة وأن وحدة الوجود قد أمكن استنباطها عقلاً بعد أن كانت تجربة ذوقية خالصة .

فهرست الموضوعات

كتب للمؤلف

أولاً ـ تحقيق وتقديم وتعليق

١ ـ المعتمد في اصول الفقه لأبي الحسين البصري ، جزءان ، المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ .

٢ ـ الحكومة الاسلامية للامام الخميني ، القاهرة ١٩٧٩ .

٣ ـ جهاد النفس او الجهاد الاكبر للامام الخميني ، القاهرة ١٩٨٠ .

ثانياً ـ ترجمة وتقديم وتعليق

١ ـ نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين ، الايمان الباحث عن العقل لانسيلم ، الوجود والماهية لتوما الاكويني) ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية القاهرة ، ١٩٧٨ .

٢ ـ سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ .

٣ ـ لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال أخرى ، دار الثقافة الحديثة ، القاهرة ١٩٧٧ .

٤ ـ جان بول سارتر : تعالي الأنا موجود ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

ثالثاً ـ مؤلفات بالعربية

١ ـ قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في الفكر العربي المعاصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ .

٢ ـ قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٧ .

٣ ـ التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .

٤ ـ دراسات اسلامية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

رابعاً ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية

1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondement de la Compréhension, elm Usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2- L'Exégèse de la phenoménologie, l'état actuel de la méthode phenoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965), Le Caire, 1980.
3- La Phenoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1981 (sous-press).
4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

لسنج

تربية الجنس البشري

يستهدف هذا الكتاب... تحديد المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا نحن: هل وصلنا إلى مرحلة استقلال الذهن وحرية الإرادة أم أننا ما زلنا نعيش تحت الوصايا الدينية والسياسية؟ ولمّا كان الوحي هو عامل التقدم، وكنا أمة تزهو بأن لديها وحياً، يكون السؤال بالنسبة لنا هو: هل قام الوحي بوظيفته في التاريخ في تقدم الجنس البشري واستقلال الوعي الإنساني أم أن لدينا تناقضاً صارخاً بين الوحي كمعطى مثالي والتخلف كواقع تاريخي؟.

وقد قمت بهذه الترجمة على طريقة الشرّاح القدماء، النص وسيلة للشارح لعرض آرائه الخاصة في بيئته الخاصة لأهدافه الخاصة، كما فعل ابن رشد في شروحه الكبيرة، خاصة في «تفسير ما بعد الطبيعة» ناقداً في ثناياه «علم الأشعرية». أواصل هذا التيار الذي انقطع في شروحي للفلسفة الغربية، كما عقدت مقدمة طويلة عن فلسفة التاريخ قبل لسنج وبعده من أجل إعطاء نماذج لطلابنا من فلسفات التقدم ومفاهيمه المختلفة، وفكرة المراحل، حتى تساعده على إبراز هذا المفهوم من وجدانه المعاصر واكتشافه في تراثه القديم ومساعدته على الإجابة على سؤال، في أي مرحلة من التاريخ أنا أعيش؟.

ولعلي بذلك أكون قد ساهمت في صياغة قضية التقدم في بلادنا والعودة بها إلى تراث الأمة ومنبعه في الوحي.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

توزيع مكتبة السائح طرابلس - لبنان - هاتف ٤٣١٥٤٩ - ٠٦

علي مولا